HISTORIA UNIVERSAL SIGLO XXI

El Islam

II. Desde la caída de Constantinopla hasta nuestros días

G. E. VON GRUNEBAUN



HISTORIA UNIVERSAL

SIGLO XXI

Volumen 15

El Islam

II. Desde la caída de Constantinopla hasta nuestros días

EL AUTOR

Gustave Edmund von Grunebaum

Nació en Viena (1909). Cursó estudios sobre temas islámicos en Viena y Berlín. Se doctoró en 1931. Ha sido profesor en las universidades de Chicago, Los Angeles de California y Frankfurt del Main. Ha centrado su atención en el estudio del islamismo de los pueblos de lengua árabe y persa. En sus primeros trabajos ha examinado particularmente la historia literaria del período más antiguo (*Die Wirklichkeitweite der früharabischen Dichtung,* 1937). Adentrándose en una investigación histórica más general, que aún se basaba en gran parte en sus propios estudios de teoría y crítica de la literatura, bosquejó el perfil cultural del medievo islámico (*Medieval Islam,* 1946). Ambas líneas de investigación tuvieron continuidad en sus estudios: *Islam. Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition* (1955 y *Kritik und Dichtkunst. Studien zur arabischen Literaturgeschichte* (1955). Ahondando aún más, publica *Modern Islam. The search for cultural identity* (1962). Entre las obras que tocan aspectos diversos, fronterizos de otros campos, hemos de citar: *Parallelism, convergence, and influence in the relations of arab and byzantine philosophy, literature and piety* (1964); *French african literature. Some cultural implications* (1964); *Islam. Experience of the Holy and concept of man* (1965); *Der Islam in seiner klassischen Epoche, 622-1258* (1966); *Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islam* (1969).
El profesor Grunebaum es miembro correspondiente de la «Accademia dei Lincei» y del «Institut d'Egypte», además de la «American Academy of Arts and Sciences» y de la «American Philosophical Society». La Universidad de Frankfurt del Main le ha concedido el título de doctor *honoris causa* (1964).

Historia Universal
Siglo veintiuno

Volumen 15

EL ISLAM

II. Desde la caída de Constantinopla hasta nuestros días

Compilado por
Gustave E. von Grunebaum





siglo veintiuno editores, sa
CERRO DEL AGUA 248, MEXICO 20, D.F.

siglo veintiuno de españa editores, sa
C/PLAZA 5, MADRID 33, ESPAÑA

siglo veintiuno argentina editores, sa

siglo veintiuno de colombia, ltda
AV. 3a. 17-73 PRIMER PISO. BOGOTA, D.E. COLOMBIA

primera edición en español, 1975
tercera edición en español, 1980

ISBN 968-23-0009-6 (obra completa)
ISBN 968-23-0901-8 (volumen 15)

primera edición en alemán, 1971

título original: der islam ii. die islamischen reiche nach dem fall von konstantinopel

Indice

COLABORADORES DE ESTE VOLUMEN

Prof. Gustave Edmund von Grunebaum (Universidad de California, Los Angeles)
Introdución y Conclusión

Prof. Aziz Ahmad (Universidad de Toronto)
Capítulo 3

Prof. Dr. Nikki Keddie (Universidad de California, Los Angeles)
Capítulo 2 (Irán)

Prof. Dr. Afaf Lutfi-al-Sayyid Marsot (Universidad de California, Los Angeles)
Capítulo 5

Prof. Dr. Emanuel Sarkisyanz (Universidad de Heidelberg)
Capítulo 4

Prof. Dr. Stanford J. Shaw (Universidad de California, Los Angeles)
Capítulo 1

Dr. Peter von Sivers (Universidad de California, Los Angeles)
Capítulo 6

Shannon Stack (Universidad de California, Los Angeles)
Capítulo 2 (Afganistán)

TRADUCTORES

Mercedes García-Arenal
Capítulos 1, 2, 3 y 5 (inglés)

Ramón Serratacó
Introducción, capítulos 4 y 6. conclusión (alemán)

DISEÑO DE LA CUBIERTA

Julio Silva

ADVERTENCIA SOBRE LAS TRANSCRIPCIONES

La transcripción utilizada en este volumen para las lenguas escritas en caracteres arábigos sigue las normas que establece la escuela de arabistas españoles (recogidas en la revista *Al-Andalus)*, según la cual el alifato árabe se transcribe:

’ b t ṯ ŷ ḥ j d ḏ r z s š ṣ ḍ ṭ ẓ ‘ g f q k l m n h w y
siendo las vocales a, i, u, ā, ī, ū.

En cuanto a la pronunciación de los nombres así transcritos debe tenerse en cuenta que la ṯ equivale aproximadamente a la th inglesa, y la ŷ y la š a la j y la ch francesas respectivamente.

En cuanto al capítulo «El Imperio otomano y la Turquía moderna», los nombres otomanos van escritos según los transcribe y utiliza el turco moderno, en el alfabeto establecido por Atatürk, con la sola excepción de la i sin punto que, por razones de imprenta, se escribe con i normal. En el alfabeto turco moderno los caracteres latinos tienen una equivalencia fonética semejante a la española, con la excepción de:

c = ŷ o j francesa
ç = ch española
ş = ch francesa o sh inglesa
g = ‘ o gutural muy suave.
La h se aspira como una j suave.

Las vocales son:

a, e, i, i (sin punto), o, ö (oe), u, ü (u francesa).

Introducción.

La historia concebida en cuanto proceso, en cuanto despliegue, o al menos en cuanto ininterrumpida sucesión de acontecimientos irrepetibles, parece reducir cualquier división en períodos a algo electivo, si no completamente arbitrario. Y de hecho, en ninguna de las divisiones habituales de la historia puede excluirse un componente de artificiosidad o de vinculación a un punto de vista previo, sin que ello elimine enteramente la necesidad de tales divisiones, al menos por motivos de utilidad y por exigencias del tratamiento del material. Al lado de esto, se impone el hecho de que la división en períodos, por su parte, en cuanto categoría intelectual y orientadora de la consideración histórica representa tanto un dato histórico observable como un influyente factor de reflexión filosófica. Respecto de este punto, habría que recordar que el mundo islámico premoderno no experimentó un fraccionamiento comparable al de la división occidental de la historia en tres o más períodos. La ordenación de los sucesos por dinastías tiene otro carácter. La cesura provocada y determinada por la aparición del profeta puede considerarse análoga a la que resulta de la obra de redención de Jesús, pero no puede servir de base para establecer un paralelismo con la periodización occidental.

Pero aunque reconozcamos, con Gregorio Niceno (muerto en 394) que la historia no es sino una inacabable serie de «comienzos» [1], no podemos dejar de observar, sin embargo, que las incesantes series de acontecimientos permiten reconocer, en determinados puntos de fractura, una trabazón en cierto modo conclusa de los sucesos, quizá no uniforme para todo el orbe, pero sí para vastas zonas culturales, y también —aunque con menor frecuencia— para una serie de ámbitos políticos y culturales. El año 1453 simboliza aquello que caracteriza la segunda mitad del siglo XV: el tránsito a un nuevo curso de los acontecimientos, dotado en cierto modo de legalidad propia. Y esta afirmación es válida tanto desde el punto de vista islámico-oriental como desde el cristiano-occidental, imponiéndose al observador de modo enteramente inevitable.

El Imperio otomano se había convertido en una gran potencia antes de la caída de Constantinopla; Bizancio, desde principios de siglo, si no antes, se había disuelto territorialmente en un pequeño Estado, si bien dotado, desde un punto de vista cultural, de un poder de superior significación propia y

de mayor capacidad de autodeterminación. La importancia simbólica de la conquista fue seguramente superior a su importancia estratégica; en cualquier caso el acontecimiento constituye el punto cardinal de la expansión decidida y más amenazadora —visto el fenómeno desde Europa— de un Estado musulmán y suscitó una conciencia «de umbral», cuyos fundamentos intelectuales se habían visto sentados, hacía mucho tiempo, por la conjunción de la erudición bizantina y de la tradición artística, y la certeza de tal auge se veía acompañada de modo peculiar por el temor político y los esfuerzos para llevar a cabo ataques neutralizadores de la amenaza (un espíritu de iniciativa al que contribuía la inutilidad de las alianzas, unido a una falta de decisión que tenía su fundamento en la división interior y en la crisis espiritual y religiosa en progresiva agudización, y que se veía asimismo potenciada por una sensación, rara vez confesada abiertamente, de superioridad, que llevaba a concebir de modo tal vez demasiado optimista los límites del posible éxito enemigo).

Los turcos fueron plenamente conscientes de la trascendencia de su victoria; puede decirse que de siglo en siglo se les fue haciendo cada vez más patente lo que para el propio Imperio, para la consolidación espacial del Islam, significaba la eliminación de Bizancio, eliminación que tuvo lugar tras una lucha religiosa de casi ochocientos años de duración. Puede estimarse, sin embargo, que la victoria ya no era necesaria. Bizancio, en tanto que amenaza, incluso en tanto que mero baluarte del Asia menor cristiana, se hallaba reducida desde hacía generaciones a muy poca cosa. Quizá pueda mantenerse incluso que la victoria llegó demasiado tarde: no pudo, en efecto, infundir nuevo vigor al Islam como movimiento espiritual. La consciencia islámica, vigorizada por los éxitos de los cien años siguientes, superó todos los límites razonables, con lo cual el Islam hizo acopio para épocas posteriores, más difíciles, de una extraordinaria capacidad de resistencia. En todo caso se vieron compensados con creces el retroceso del Islam occidental en España y las incursiones de los Estados ibéricos en el Norte de África, y, lo que era más importante, Bizancio, es decir, la cristiandad griega, quedó eliminada como poder político autónomo, en su papel de servir de amortiguador entre el Islam y el mundo católico. Con otras palabras: las tres unidades culturales cuyo concierto había determinado esencialmente la historia de la Edad Media se vieron reducidas a dos, con lo que se produjo en el Mediterráneo central y oriental —además de en los Balcanes— una tajante situación de confrontación como no había existido desde la época de Accio o quizá incluso de Salamina, y desde luego nunca por un lapso de tiempo tan amplio. Sin nece-

sidad de pretender buscar un momento exacto para esta transformación, debemos afirmar que la época que va desde la caída de Bizancio hasta los tiempos modernos puede describirse como el período en que dos (y ya no tres —en un espacio algo más limitado—, como sucedía en la Edad Media cristiano-islámica) unidades culturales —que tenían tal carácter a pesar de sus diferenciaciones interiores— se encontraron frente a frente, las más de las veces enfrentadas en el espacio formado por el mundo asiático-europeo, desde España hasta la India, y culminó esta fase con la disolución de la unidad oriental en los últimos cincuenta (¿quizá cien?) años. Hay que tener en cuenta que esta descripción viene determinada por los acontecimientos y tendencias culturales y no por «fenómenos superficiales» de carácter político.

Sin embargo, respecto de la última parte del siglo XV hay que destacar la rara paradoja de que lo que para el Occidente constituyó la victoria más alarmante y trágica de una potencia musulmana, coincidiera con los decisivos procesos que en un lapso de tiempo más bien breve, medido en términos de historia universal —de doscientos años como máximo—, habrían de proporcionar a la Europa cristiana (si bien no a la cristiandad europea) una preponderancia nunca recuperada posteriormente y sólo compartida por vía de asimilación. Lo que San Agustín decía del auge de Roma, se hizo de nuevo realidad: *cum diu fuissent regna, Orientis inlustria voluit Deus et occidentale fieri*[2]. Pero en la medida en que subsistió la relativa autonomía de las unidades culturales, la actividad política de los Estados integrantes de la esfera islámica siguió en gran parte referida a los problemas y ambiciones interiores a la misma, aunque hay que admitir que, a largo plazo y quizá también a plazo medio, la máxima significación correspondió a la polémica con el mundo europeo, que había disminuido considerablemente desde un punto de vista «cuantitativo», sobre todo en los primeros siglos. Por lo demás, conviene tener en cuenta que también en el seno del sistema estatal europeo, la energía política, comercial y cultural irradiada sobre el mundo islámico no desempeñó, vista en su conjunto, un papel demasiado importante; y que por consiguiente, dicho con otras palabras, ambas «unidades», especialmente la islámica, en la medida de lo posible vivieron, o por lo menos intentaron vivir, una vida aislada, encerradas en sí mismas, hasta que hacia el 1700 Occidente comenzó a considerar de modo activo, tanto ideológica como políticamente, al mundo islámico como inseparable de él.

Sea cualesquiera la diferencia cultural que haya existido en la Edad Media entre Oriente y Occidente, y ciertamente no puede caber ninguna duda respecto a quién correspondía la

superioridad en lo material y en la plenitud de la vida espiritual a comienzos del siglo XIII, el retroceso de la religión musulmana frente al cristianismo ha constituido desde hace siglos un lugar común en la polémica religiosa que se ha desarrollado, en el fondo, *pro domo sua*. Esta polémica merece atención en la medida en que en ella este retroceso del Islam se redujo al retroceso cultural de la comunidad a la que se dirigió el profeta Mahoma. Así, por ejemplo, Petrus Alfonsi, hacia 1106, ante la pregunta de por qué él, al abandonar el judaísmo, del que procedía, no se había adherido al Islam, revelación más reciente y que le era más accesible lingüísticamente, aclaraba que los contemporáneos árabes de Mahoma, sin ley y sin escritura, ignorantes de los bienes de la civilización, ávidos de libertinajes y placeres, no hubieran podido reaccionar ante un mensaje de fe más profundo (y por ello más en correspondencia con el cristianismo)[3]. La idea de que el auge político no había podido superar la originaria falta de nivel del sistema religioso, se encuentra implícita en esta argumentación. Para Dante *(Paradiso,* VI, 49-50), la confrontación Islam-Cristiandad reproducía el enfrentamiento de Cartago y Roma. Un paralelismo cargado de significaciones, que aún seguía vigente en el siglo XV, por ejemplo en Poliziano. La caracterización de Mehmet II por Pío II recuerda asimismo el retrato que de Aníbal hace Tito Livio (XXI, 5-7).

Sin embargo, en la época del papa humanista (Enea Silvio Piccolomini, 1405-1464, que ocupó el papado como Pío II, de 1458 a 1464), la conciencia cultural estuvo en condiciones de convertirse en el auténtico apoyo de la resistencia occidental, en su aspecto racional. En una famosa carta que el papa dirigió al sultán en el año 1461, cuando la invasión de Italia parecía inminente, Pío II declaraba que el Occidente era superior al Oriente, porque disponía tanto de la *sapienza* de Platón como de la *scienza* de Aristóteles (en tanto que el mundo islámico se había contentado, evidentemente, con Aristóteles). Asimismo, el Occidente había seguido cultivando las ciencias, mientras que el mahometismo las había arruinado, por ejemplo en Egipto, tras la conquista árabe; y además el cristianismo había mostrado desde su primera época una voluntad, que había faltado al islamismo, de justificar los problemas de la fe por medio de la razón[4]. La impugnabilidad de esta postura, no contradice, como suele suceder en la historia, su valor subjetivo. Quizá se puede afirmar que —dejando aparte detalles influidos por los sucesos contemporáneos— la opinión del papa, al correr de los años, se aproximaba más a la realidad y por lo tanto a la verdad. Lo decisivo es la intensidad del entusiasmo cultural. Los argumentos del pontífice tienden a la hipérbole llevado por

su afán parenético; quiere obtener la conversión del sultán a cambio de la promesa de conferirle la dignidad de emperador. A pesar de que por ello no podían ser sopesados demasiado cuidadosamente, salta a la vista la delicadeza del humanista cuando advierte a Mehmet (cap. 15 y 16) de los peligros que entraña considerar el éxito como prueba de la veracidad de su religión, y señala además que es precisamente la insignificancia de las victorias o de las derrotas terrenales lo que garantiza la invulnerabilidad de la cristiandad. Valiosa observación, no sólo como presagio de los futuros sufrimientos históricos de los musulmanes, sino como intuitiva visión de la línea de ruptura que, a partir de la primera gran guerra civil (656) no se pudo restañar sin dejar constancia de las cicatrices en el seno del *umma.*

Es fácilmente comprensible, pero debe, sin embargo, afirmarse expresamente que ni la *unidad cultural* islámica ni la europea pueden entenderse como bloques homogéneos. Esto es aplicable a la estructura política, a la cultura viva, a la usual interpretación de la fe, a las circunstancias económicas y especialmente al nivel cultural y a los síntomas de vigor o de relajamiento que pueden reconocerse en la acción. Sin embargo, la separación entre ambas esferas no sólo viene determinada por lo externo, es decir, por la geografía, sino que se halla reciamente anclada en el interior del sistema vital de los grupos que las integran. A pesar de ello, ambas esferas muestran profundos rasgos afines, que quizá pueden formularse más fácilmente con ayuda de la terminología de Fernand Braudel: en efecto, la esfera de lo posible fue la misma en ambas unidades culturales, al menos hasta la irrupción de las ciencias naturales y de la teoría del conocimiento en Occidente. Así, la periodización elegida en este volumen se justifica también por el hecho de que la cristiandad y el Islam vivieron en el siglo XV (y en el XVI) por última vez en un universo acotado por líneas de fronteras esencialmente idénticas —tanto en sentido físico como en sentido intelectual y psicológico—, que abarcaba desde el cielo hasta el infierno y que ofrecía un contraste perturbador, para nuestra sensibilidad, entre la metódica espiritual y el análisis empírico-tecnológico. Sin duda, la esfera de las posibilidades de un visir turco era distinta y más amplia que la de un campesino sometido a la dominación mongol; ahora bien, no se deben confundir los medios de poder con las posibilidades. A las comunidades les estaba vedado el acceso al mundo de las máquinas, al control científico o a la búsqueda de métodos que permitiesen asegurar y mejorar, por ejemplo, los procesos agrícolas, para no hablar del sistema de comunicaciones o de información, o de la comprensión de las condiciones de la salud e higiene colec-

tivas. La inestabilidad demográfica, la precaria alimentación, la falta de defensa ante las epidemias, o ante los incendios e inundaciones, pesaban lo mismo en Europa que en el mundo islámico. Las tasas de productividad, tomadas en su conjunto, eran casi idénticas, e incluso donde esto no era así, la influencia humana sobre la variabilidad del espacio vital chocaba casi con las mismas fronteras.

No basta tener presente que, en todas partes, la agricultura empleaba a la mayor parte de la población, y que la utilización de distintos tipos de arado, por ejemplo, influía sobre la productividad mucho menos de lo que influyó más tarde sobre la misma la incipiente mecanización de la producción campesina en Occidente; es necesario pensar en el comercio interior, vivo en casi todas las partes y en el intercambio internacional de bienes, que en el siglo XV revistió una gran importancia para el Islam, y tener en cuenta que, de una parte, los medios necesarios de transporte y de otra el punto de partida y la meta del comercio a distancia, escapaban al control del mundo musulmán que se hallaba expuesto por ello a un creciente déficit económico; y es necesario pensar además que las técnicas, las naves y la dotación de las mismas eran, en cuanto tales, idénticas o por lo menos semejantes en todo el mundo. El desnivel técnico y la pérdida de los mares, compensada sólo parcialmente por el ejercicio de la piratería como forma de vida en el Mediterráneo, habrían de llegar sin tardar demasiado; consideradas retrospectivamente, el auge de la ingeniería italiana y la producción alemana de armas anunciaban ya esta evolución, pero los contemporáneos no podían suponer que apenas tres o cuatro generaciones después de su victoria sobre Bizancio, los turcos no estarían ya interesados en garantizarse la supremacía en la industria bélica [5]. Por el contrario, el abastecimiento de Constantinopla se llevó a cabo eficazmente sin que pueda citarse un ejemplo paralelo hasta el siglo XVIII, y la ciudad, sobre todo a partir de su resurgimiento un siglo después de la conquista turca, constituyó la mayor concentración urbana existente al oeste de China. El hambre, que Oriente y Occidente no pudieron evitar durante siglos debido a las limitaciones de las posibilidades de intervención humana en los fenómenos de la naturaleza, respetó relativamente a la capital del califato.

La irrupción en nuevas esferas de lo posible, a la vez que reducía el mundo de lo aproximado a una precisión mensurable, dio a lo largo del período que consideramos la supremacía a Occidente. Sólo en los últimos años del mismo se produjo una equivalencia de posibilidades en pequeñas regiones del mundo islámico, amenazada, sin embargo, diariamente por el progreso

técnico y analítico-intelectual del mundo occidental y de sus representantes, así como, en menor medida, por la resistencia de los desengañados, protegidos por la tradición.

La igualdad de lo posible no significa, empero, en modo alguno identidad de posibilidades o identidad de problemas. La victoria otomana y el posterior avance turco podrían ser interpretados, un tanto libremente, como los últimos éxitos de los ataques desencadenados por los nómadas contra un país civilizado, salvo que se prefiera reservar para la invasión de la India por Bābur tal honor. Pero en todo caso los nómadas habían dejado de contar. El hecho de que las migraciones y los asentamientos en Europa constituyeran acontecimientos ya remotos representó una considerable ventaja para Occidente; se debe tener en cuenta en este contexto que el poder militar de los países asiáticos coincidió con mucha frecuencia con el de los pueblos nómadas que los amenazaron y en ocasiones los sometieron. La dialéctica de la victoria de los nómadas, el ascenso del conglomerado de tribus hasta convertirse en gran potencia territorial, paralizó su fuerza ofensiva, en la medida en que convirtió a sus adversarios y víctimas en protegidos y súbditos cuya colaboración militar, directa o indirecta, buscarían más tarde o más temprano. Con la difusión de esta forma de gobierno se hundió también el Estado esclavista, entendiendo por tal aquella forma política basada en una masa de esclavos del Estado, importados o reclutados a la fuerza dentro de sus fronteras, en la que dichos esclavos unieron un monopolio más o menos exclusivo del empleo de la fuerza militar con la supervisión, cuando no con el ejercicio directo, de la autoridad civil y judicial. Los Estados turcomanos de las «Ovejas Blancas» y de las «Ovejas Negras» desaparecieron sin dejar ninguna huella, como fuegos artificiales que surcan el cielo de improviso y se hunden igualmente de improviso en la oscuridad. Los turcos y los ṣafavíes pudieron desarrollarse a partir de sus cimientos, en tanto que los mamelucos egipcios, ejemplo típico de una capa dominante que se mantuvo mediante la compra y la importación, tienen que agradecer su supervivencia política más que a ningún otro factor, a la posición geopolítica marginal que, temporalmente, ocupó su país. Los nómadas desaparecieron de la escena histórica y los esclavos extranjeros perdieron su papel directivo, pero la tradición de someter a las minorías étnicas persistió, y éste es otro problema al que Europa no necesitaba enfrentarse.

La sociedad islámica creció sobre la base de las tradiciones pluralistas y de costumbres jurídicas de tipo personalista. Las comunidades musulmanas y no-musulmanas vivieron juntas, colaboraron ampliamente e intentaron conservar sus ordenamientos

peculiares. En principio, las posibilidades del individuo venían determinadas por los derechos y obligaciones asignados a la colectividad a la que pertenecía. La superposición de una clase dominante turca o circasiana a una población de lengua árabe, tal y como tuvo lugar en el territorio otomano en Egipto, y también en la India, podía ser desagradable, pero era fácil de acomodar a las formas tradicionales de vida; y hay que recordar que el tránsito de la casta dominante de origen extranjero a la aristocracia asimilada era fluido, y que, por ejemplo, las dinastías beréberes de Africa del Norte deben ser clasificadas de modo distinto que los turcos. En el siglo XV no existieron en ninguno de los grandes reinos islámicos dinastías hereditarias, comparables a las de los Capetos o los Valois, o a los Habsburgos, por ejemplo, si bien existió un sentimiento de legitimidad dinástica en el seno de la casa Osman o con relación a los sucesores de Gengis Jan y de Timur, lo bastante fuerte para operar como factor político. El fenómeno del ascenso dinástico debido al matrimonio, tan característico de la Europa feudal y moderna, perdió por el contrario importancia en el mundo islámico. Es cierto que se produjeron con bastante frecuencia tratados de paz y de amistad sellados por una alianza matrimonial, pero los derechos de sucesión que se podían derivar de tales uniones no jugaron el papel que desempeñaron en el mundo cristiano. Con el Estado esclavista y la dominación extranjera disminuyó la participación emocional de los «súbditos» en los acontecimientos políticos. En tanto no se trató de religión o no entró en juego la corrupción y la opresión excesiva, no se hizo notar demasiado la indiferencia hacia el soberano o hacia las capas dirigentes. La relativa imperfección del aparato de poder dejaba por lo general bastante espacio para garantizar a los grupos excluidos de aquél una especie de existencia autónoma; aun cuando el Estado se mostrase arbitrario y brutal, no era demasiado exigente en los problemas de competencia. Lo que no guardaba relación con las recaudaciones, el servicio militar, la regulación del comercio y de la industria en las ciudades o las cuestiones que afectaban a la comunidad religiosa dominante, no era por lo general objeto de consideración: quedaba reservado a la esfera de decisión de los subgrupos locales (*«etnias»*, *milletler*, *ašrāf*, etc.), con lo que si bien disminuían las posibilidades de opresión aumentaba al mismo tiempo la tolerancia ante los abusos.

No debe suscitarse la impresión de que el mundo islámico, el *dār al-islām*, gozara hacia 1450 de una estructura homogénea desde el punto de vista económico, administrativo o incluso espiritual (es decir, religioso y artístico). No sólo había zonas prósperas y comarcas pobres (el bienestar del reino mameluco

se hallaba en trance de desaparición, el del Asia Menor otomanizada en auge; incluso en el interior de Egipto, por ejemplo, decayó el Delta y con él Alejandría, en tanto que El Cairo gozaba de mayor bienestar)[6], zonas desarrolladas y atrasadas, estancamiento y movimiento; sino que tampoco debe creerse que la interacción de los distintos ámbitos islámicos fuese exageradamente intensiva: el Cáucaso y Egipto, a pesar del tráfico de esclavos, la India y el Mediterráneo turco, a pesar del comercio, no fueron lo bastante conscientes de necesitar unos de otros como para dejar de considerarse autárquicos en sus relaciones recíprocas. Las posibilidades internacionales que existían en el sistema de gobierno mameluco, la movilidad y amalgama de pueblos representadas por el «tributo de los muchachos» *(devşirme)* de los turcos afectaron porcentualmente a sectores reducidos de la población, e incluso la libertad de movimientos dentro del mundo islámico, que nunca fue prohibida, sólo quebrantó en casos excepcionales los «localismos dominantes», y entre estos casos el más digno de notarse es quizá la expansión de ciertas órdenes ṣūfíes. Pero sobre todo la cultura islámica se hallaba escindida en un sector de influencia árabe y un sector de influencia persa, escisión que ha llegado hasta casi nuestros días. El sector árabe coincidía totalmente con los territorios de habla árabe (incluyendo en él a los beréberes de Africa del Norte); fue al sector árabe al que el Islam debió la expansión en el Africa negra, y fue asimismo este sector árabe el que sufrió las mayores consecuencias de la Reconquista del Sur de España. Irán, y también el Asia Menor y el Asia Central turcas, los mongoles islamizados, la India musulmana y, con algunas excepciones, los baluartes islámicos en el Lejano Oriente, en la medida en que fueron poblados a partir de la India, pertenecían al área cultural persa. En los ámbitos en los que siempre fue permitido, excepto en lo que se refería a la sabiduría coránica, a las ceremonias religiosas y prescritas o al derecho religioso, el patrimonio cultural islámico se afirmó y se expandió en lengua persa; las relaciones interestatales se sirvieron del persa, que constituyó también en muchos otros lugares el lenguaje oficial local; los géneros poéticos, las convenciones poéticas y musicales eran iranias o en su caso iranizadas; la alta sociedad, especialmente la sociedad cortesana, se sirvió del persa como un primer, segundo, a veces tercer lenguaje, y las artes, desde la gran arquitectura hasta la miniatura estuvieron influidas formal y temáticamente por el Irán. El respeto tributario a los árabes y a Arabia como tribus parientes o como lugar donde vivió el profeta respectivamente no sufrió menoscabo; la acentuación del origen árabe, apoyado en los genealogistas, se ha mantenido hasta nuestros días, pero el

estilo de vida musulmán, por mucho que la religión «vivida» haya estado sometida a las influencias de las tradiciones locales y por mucho que la exigua capa de los eruditos religiosos haya exaltado el «arabismo», se iranizó al máximo. Irán y la elegancia, Irán y la cultura refinada coincidían, incluso en donde, como en Asia Central, las aspiraciones «nacionalistas» favorecieron el desarrollo de las lenguas locales. La *defénse et illustration* de los tschagatai tuvo lugar a través de la naturalización de las obras de la poesía persa en un lenguaje que pretendía transformarse en maduro, del mismo modo que la posterior conversión del Sindhi en un lenguaje literario se llevó a cabo por medio de la imitación y creación de una poesía mística, más o menos original, de cuño persa.

Hay que evitar la tentación de hacer coincidir esta división en zonas culturales con el contraste entre la religiosidad šī'ī y la sunní. Los siglos X y XI de nuestra era han sido caracterizados, hasta cierto punto justificadamente, como el período šī'ī del Islam clásico. Las fuerzas configuradoras de la cultura son en dicho período šī'íes o tienen su origen en círculos šī'íes. Con la caída de los fatimíes, y en general con la consolidación del Islam sunní en el siglo XII, la dirección pasa de nuevo, en términos generales, a la mayoría, a los *ahl al-sunna.* Sin embargo, hay que destacar ya pronto, y con especial intensidad en los siglos XIV y XV, la tendencia a poner en práctica las ideas šī'íes en una serie de tribus turcas. La lucha entre los turcomanos de las Ovejas blancas y de las Ovejas negras era *también* una lucha entre sectas, en la que los Blancos se identificaban con la sunna, los Negros con la šī'ia. La religiosidad šī'ī de todos los días y de todos los grupos se basaba en una profunda antropolatría, que se puso de manifiesto del modo más drástico en el ascenso de los primeros soberanos ṣafavíes. En el Marruecos berébér, sin embargo, sede principal desde antiguo, como todo el Africa del Norte, de dicho «culto al hombre», este tipo de religiosidad subsistió dentro del círculo vital y jurídico sunní. La inclinación de los nómadas turcos e iraníes por la ideología šī'ī no quiere decir, sin embargo, que el Irán del siglo XV pueda ser calificado de šī'ī, ni tampoco que las conquistas culturales de Irán en la India y en el centro de Asia estuvieran ligadas a una expansión de las ideas šī'íes. De hecho, el gran reino islámico de la India parece haber sido un punto de apoyo de la Sunna y, hasta la época actual, los sunníes han sido mayoría entre los musulmanes indios y pakistaníes.

Otras cosas en común unen al mundo islámico, en la medida que los niveles culturales son aproximadamente los mismos. Existen dos tipos principales de intelectuales: el versado en la religión, representante del derecho religioso, guardián y, a

través de la interpretación, perfeccionador de la tradición religiosa, vinculado al Estado como juez o notario, si bien su existencia está por lo general asegurada desde un punto de vista material como profesor, o, más exactamente, como poseedor de una cátedra en una de aquellas Madrasas tan características del período, especie de seminarios de estudios teológicos y jurídicos, sostenidos por fundaciones privadas o reales. La teología en cuanto tal ha llegado en cierto sentido a un término, y se transforma, en la medida en que lo hace, preferentemente en ética aplicada. No se discute sobre la doctrina, sino sobre las formas de expresión y sobre el objetivo vital de la piedad. Junto a ello, el pueblo creyente se agrupa, en caso de conflicto, en torno a la figura complementaria del *'ālim,* es decir, del superior de una orden religiosa, del jeque «místico» o del *faqīr,* portador de especiales bendiciones de carácter milagroso, del «amigo de dios» o del santo, *walī,* educador del pueblo, que a los ojos de los viejos creyentes resulta más bien un corruptor del pueblo, portavoz de los oprimidos, centro activo en vida y después de muerto de una postura religiosa tendente a lo extático, «existencial», antiteológica e irracionalista, centro asimismo —favorable o peligroso para el Estado, según las circunstancias— de organizaciones sociales, e incluso políticas, justificadas religiosamente y que recogen ampliamente aspiraciones de tipo revolucionario.

El otro tipo —no necesariamente irreligioso, y de hecho muy frecuentemente vinculado a los círculos «místicos»— es enciclopedista y polihistoriador, una persona que sabe mucho, o más bien que sabe de muchas cosas, un maestro de la forma en la conversación y en la escritura, en los buenos modales y en la etiqueta; el núcleo de sus conocimientos es la literatura, o el saber y la ciencia reelaborados como literatura. Su patrimonio espiritual se fundamenta en el dominio de la forma: la elegancia y la improvisación, la utilización social y cortesana de lo aprendido son su fuerte, o al menos configuran su *public image.* La cancillería estatal suele darle refugio y garantizar su existencia como secretario y redactor de la correspondencia oficial.

Ambos tipos son esencialmente guardianes, configuradores de lo tradicional: la ciencia creadora queda al margen. Y sin embargo, hay abundancia de cosas nuevas y de innovaciones, pero raramente confesadas y caracterizadas como tales. En el siglo XV la colección de *Las mil y una noches* parece haber llegado a su conclusión; la literatura de viajes, cuyos máximos representantes pertenecen, sin embargo, al pasado (Ibn Baṭṭūṭa, de Tánger, 1304-1368/69 ó 1377) o al futuro (Evliyā Celebi, de Constantinopla, 1611-1682) se mantiene; y la historia conoce un

gran esplendor, tanto en el ámbito árabe como en el persa. Por el contrario, la poesía en sentido estricto se empobrece; en Persia escribe el último clásico, Yāmī (muerto en 1492), poeta épico y lírico. La piedad mística conoce manifestaciones de importancia; sin embargo, el nuevo florecimiento, de cuño heterodoxo, de la misma no se ha producido todavía y la autobiografía del primer soberano mongol de la India, género singular en el mundo islámico, pertenece también a una generación posterior. Pero lo esencial es que, en su fuerza y en su debilidad, en lo que le interesa y en aquello que le es indiferente, el mundo islámico está conforme consigo mismo; con otras palabras, que no sólo los fundamentos religiosos, sino el horizonte, el modelo ideal de hombre y las formas de organización social y de convivencia, así como el acervo formal de las posibilidades de expresión plástica y sobre todo literaria se encuentran en todas partes. Sin temor a exagerar, se podría decir que, no sólo en lo político como en lo espiritual la fuerza creadora y los fracasos, el esfuerzo y la indolencia operan en la misma dirección y casi con la misma intensidad, incluso la gran excepción, constituida por el movimiento científico de los timuríes, que se extingue hacia mediados de siglo. Cara al exterior, la manifestación más importante de la época está constituida por la arquitectura: los edificios religiosos y los palacios absorben el talento y el poder de la capa dirigente tanto en Asia Central como en Egipto, en la India y en España. Otomanos, ṣafavíes y los príncipes mogules debían manifestar a los siglos su preocupación por las construcciones suntuosas, en una monumentalización dramática de su época, paralela a la conservación de lo conquistado mediante la historiografía.

Así pues, hay unidad en la ortodoxia, y el mundo queda dividido en creyentes e infieles; la comunidad está asaltada por sectarios y herejes que profesan la misma visión del mundo, comunidad de normas, las mismas pretensiones de organización estatal y del derecho, comunidad de estímulos a los que se responde, comunidad de la tendencia a asegurar al individuo y a su limitado círculo de vida frente a la intrusión del Estado, e inseguridad en el macrocosmos político, que empuja a la retirada al conventículo de la religiosidad privada, a las vinculaciones privadas con los dirigentes escogidos por su aura personal, a la pasividad ante los «grandes» acontecimientos, que, sin embargo, puede transformarse repetinamente y de modo imprevisto en movimientos de protesta políticos y sociales —por ejemplo en Marruecos, contra los extranjeros que profesan otras creencias, o en Azerbaiyán contra la confusión religiosa que introducen los opresores nómadas y de las ciudades. Y aún hay otro punto común: la participación en una tradi-

ción, que domina tanto la sensibilidad subjetiva como la estructura social, crea una comunidad de problemas, que para la cohesión del *dār al-islām* es ideológicamente tan necesaria como la comunidad de las soluciones teóricas: la coexistencia de jurisdicciones de derecho religioso y de derecho administrativo, la igualdad ante Dios y la cada vez más acusada desigualdad de personas y grupos, la coexistencia de los musulmanes, que ocupan el aparato estatal, y de compactas comunidades no musulmanas, cuya perseverancia y cuya participación en la vida comercial, pero también, a pesar de su aislamiento, en la vida administrativa e intelectual constituye quizá un motivo de escándalo, pero es en todo caso un factor permanente de la existencia islámica. En la India no puede pensarse en la liquidación de los creyentes de otras religiones como fuerza política; en Africa del Norte se ha conseguido casi. En las comarcas centrales del mundo árabe, persa y turco, los judíos, y sobre todo los cristianos de distintas confesiones, poseen una peculiar posición, central y marginal a un tiempo: central en cuanto son indispensables en el comercio, en la industria, en la administración de las finanzas; marginal en cuanto se hallan desprovistos de poder y no pueden acceder a las posiciones supremas del Estado. Pero, con todo, esta posición no siempre es marginal en sus relaciones con sus correligionarios de fuera del ámbito de la dominación musulmana[7], y es también insustituible, o por lo menos ineliminable, en cuanto constituyen sillares de órdenes jerárquicos autónomos, que se mantienen a pesar de las exigencias políticas de abandono, protegidos del derecho religioso y de la costumbre y sustraídos a los mismos, con humilde rechazo y tenaz orgullo, pero sobre todo con su peculiar vida espiritual, muchas veces expresada en otro lenguaje. La no existencia de grupos musulmanes análogos en el Occidente cristiano de la primera época del Renacimiento ha de interpretarse en descargo del mismo. Del mismo modo, la existencia de comunidades cristianas en el Oriente musulmán facilitó la toma de contacto de los cristianos occidentales con el mundo otomano y ṣafaví, si bien muchas veces al precio de poner en peligro a sus correligionarios de Oriente.

1. El Imperio otomano y la Turquía moderna

I. GRANDEZA Y DECADENCIA DEL PRIMER IMPERIO OTOMANO (1300-1402)

La conquista de Constantinopla por Mehmet II, y la destrucción final del Imperio bizantino en 1453, no fueron tanto el presagio estremecedor de una nueva era histórica como la culminación de un siglo y medio de expansión otomana casi continua por los territorios bizantinos e islámicos, y más allá de ambos, por Asia y Europa. Cuando el fundador de la dinastía, Osman I (1300-1324), tomó el mando de los otomanos, sus dominios estaban enteramente comprendidos en la provincia bizantina de Bitinia, al noroeste de Anatolia, y constaban sólo de las tierras limitadas por Eskişehir y los valles de Nicea y Bursa. El Estado otomano era el más pequeño e insignificante de los principados turcomanos que habían surgido de las ruinas de los imperios de Bizancio y de los silŷuqíes de Rūm en la mayor parte de Anatolia. Sin embargo, de entre ellos sólo el de los otomanos emergía triunfante a mitad del siglo XV. Bizancio había desaparecido, y en la Anatolia Oriental únicamente el principado turcomano de Karaman, que gobernaba los territorios de Konya y Cilicia, y el reino bizantino de Trebisonda, que se extendía sobre la costa nororiental de Anatolia, sobrevivían frente al dominio de Mehmet II, y aún así su supervivencia iba a ser de corta duración. ¿Cómo se creó tan rápidamente tal imperio? ¿Qué es lo que capacitó a los otomanos para hacerse con el poder y crear un imperio en Asia y Europa que había de durar seis siglos? ¿Qué bases legó Mehmet II a sus sucesores, para después de 1453?

La situación en Europa sudoriental, en Anatolia y en el Próximo Oriente, estaba madura para tal conquista cuando los otomanos entraron en escena. Los imperios universales establecidos por Bizancio en Occidente y por el Califato Islámico en Oriente se habían desintegrado. Anarquía e inseguridad en el interior, e invasiones de hordas incivilizadas desde el exterior, amenazaban de destrucción total a las civilizaciones desarrolladas en dichas áreas durante los siglos anteriores. En el Oriente islámico, a los ʿabbāsíes sucedieron los buwayhíes, gaznawíes, karajaníes, juarizmsahs y silŷuqíes, todos los cuales

sólo fueron capaces de restablecer el orden y la seguridad, de restaurar las bases de la sociedad próximo-oriental y de defenderla de destructoras invasiones por un breve período de tiempo, antes de sucumbir a los mismos factores de debilidad interna que dieron cuenta rápidamente de todos los Estados turcos que surgieron en el Próximo Oriente antes de la aparición de los otomanos. La invasión mongol del siglo XIII supuso nuevos peligros: incluso la conversión de los Iljanes al Islam a finales de siglo fue insuficiente para salvaguardar el área durante mucho tiempo, ya que su desintegración, después del 1325, dejó al Próximo Oriente expuesto a nuevas invasiones de las hordas nómadas mongoles que, tras la muerte de Gengis Jan, habían ocupado las tierras al norte del Cáucaso y del Mar Negro.

Pero durante el siglo XIV el Próximo Oriente fue rescatado por un grupo de turcos, los otomanos, que surgieron en el interior de su propia sociedad para llenar el vacío político y salvar igualmente a la sociedad ortodoxa islámica de un nuevo peligro y, quizá, de la destrucción total. La principal razón del triunfo otomano ha de buscarse en la situación de su principado original. De todos los grupos turcos de la Anatolia oriental en esta época, los otomanos gozaban de la mejor posición para sacar provecho de la debilidad bizantina. Esto les capacitaba para atraer a su servicio a la mayor parte de los miles de turcos nómadas desarraigados procedentes de Asia Central y a los artesanos y escribas urbanos del Próximo Oriente islámico que afluían a Anatolia huyendo de la conquista mongol. Incapaces de encontrar un modo de subsistencia estable en el Imperio silŷuqí de Anatolia, estas masas desarraigadas eran atraídas por la comunidad fronteriza que ofrecía mayores ventajas: en este caso el botín que se podía adquirir en expediciones contra tierras de infieles. La atracción otomana parece haber aumentado merced a la estrecha conexión que existía entre Osman y sus sucesores y los varios gremios o «cofradías» religiosas y económicas que habían surgido entre las poblaciones del Próximo Oriente con el fin de otorgarles organización y orden durante los siglos en que los gobiernos de estos territorios se habían mostrado incapaces de desempeñar sus funciones. Parece ser que varios de los primeros gobernantes otomanos fueron personalmente miembros de estos grupos, lo que les impulsó a unirse a la causa otomana y trabajar en contra de los esfuerzos de todos aquellos que se oponían a su surgimiento. Por último, los otomanos fueron los que más provecho sacaron de estas condiciones, porque una serie de gobernantes singularmente capacitados desempeñó el poder durante los dos primeros siglos de la dinastía. Sin limitarse a obtener botín, aprovechando la debilidad de Bizancio, los gobernantes otoma-

nos pronto comprendieron las oportunidades que la situación ofrecía para crear mucho más: un Estado que podría asegurarse los beneficios económicos que le ofrecían los territorios conquistados, estableciendo bases mucho más regulares y permanentes. Viendo claramente el contraste entre sus poderosos vecinos turcos por el Este y los débiles Estados infieles del sudoeste de Europa, Osman y sus sucesores inauguraron la afortunada política de evitar contacto o conflicto con los turcomanos hasta que fueron lo suficientemente fuertes como para enfrentarse a ellos en igualdad de condiciones. Los otomanos se dirigieron primero hacia Europa, y sólo tras alcanzar el Danubio usaron el poder y la riqueza adquiridas para derrotar y conquistar a sus hermanos turcomanos, creando así un imperio en Europa y en Asia. Incluso en Europa, por ofrecer a los gobernantes y pueblos conquistados oportunidades no sólo de sobrevivir sino de prosperar en el nuevo imperio, los otomanos fueron capaces de crear una situación en la cual la conquista se realizaba con poca oposición; y así surgió un imperio en un tiempo asombrosamente breve. El propio Osman se extendió ampliamente en el interior de Bitinia, desbaratando los organizados esfuerzos que el ejército bizantino realizaba en contra suya y enviando al tiempo expediciones que llegaron hasta Bursa, centro comercial y político de la provincia. En este momento los otomanos constituían un principado fronterizo *(uc beylik)* más que un Estado. Osman no dirigía un ejército sino un conjunto de nómadas turcomanos, todavía organizados en tribus, que habían participado en el movimiento de los *gazi,* en nombre de la fe, contra los infieles que les rodeaban, y que aceptaban la jefatura de Osman sólo para tal fin Las funciones regulares del Gobierno eran desempeñadas por las tribus y clanes de acuerdo con sus tradiciones y maneras propias. La única cosa que vino a diferenciar a Osman de los otros caudillos *gazi* turcomanos fueron sus singulares proezas militares y el buen éxito que alcanzó sobre los bizantinos, lo cual llevó a su señor silŷuqí a reconocerle formalmente como *bey,* o señor capacitado para ejercitar autoridad política efectiva dentro de un área definida, en este caso la marca nororiental de la Anatolia bizantina. Fue este triunfo inicial, seguido por el reconocimiento silŷuqí, lo que permitió a Osman iniciar el proceso por el cual su dominio se convertiría en un principado *(beylik)* en su sentido más amplio. Como resultado, la fama que colocaba a los otomanos a la cabeza de la oposición contra el infiel se difundió no sólo por Anatolia sino por una gran parte del mundo islámico, atrayendo así los servicios de miles de nómadas, artesanos y otros individuos y fijando las bases de triunfos ulteriores. En esta época parece que los bizantinos

reconocieron a los otomanos como su más peligroso vecino en Anatolia, como testifican los esfuerzos del emperador para provocar en los Iljanes un ataque directo contra ellos. Al fracasar los Iljanes en su intento de establecer un control sobre la porción occidental del Imperio silŷuqí, los otomanos quedaron lo suficientemente libres como para avanzar a expensas de Bizancio, mientras que los principados turcomanos más orientales de Anatolia se veían en la necesidad de suministrar a sus amos mongoles hombres y dinero como tributo. Los correspondientes ataques bizantinos a los otomanos fracasaron y los enrolamientos de mercenarios alanos y catalanes, contratados con la esperanza de obtener éxito en su lucha contra los turcos, causaron más daño a las tierras del emperador que a los territorios bajo el control de Osman. Sin embargo, todavía en este momento parecía posible que otro principado de Anatolia occidental sacara mayor provecho de la debilidad bizantina. Las devastaciones de los catalanes permitieron a Mehmet Bey, señor del principado turcomano de Aydin, conquistar Birgi (Pyrgion) en 1308 y extender su poderío hasta Izmir (Esmirna), haciendo así de su Estado la fuerza más poderosa de la Anatolia suboccidental. Por el Norte el principado de Karesi entró también en escena al apoderarse de Manisa (Magnesia) y ocupar la mayor parte del territorio entre Aydin y los otomanos. Osman reaccionó y logró nuevas conquistas en el Norte y Este, en las cercanías de Iznik (Nicea) e Izmit (Nicomedia) después de 1301, pero, careciendo del material bélico adecuado, no pudo tomar tales ciudades, y tampoco pudo marchar en contra de sus cada vez más poderosos vecinos turcomanos, en el Sur.

Los otomanos no conseguirían suficiente poder como para eliminar a sus enemigos inmediatos y establecer un verdadero estado hasta el gobierno del hijo y sucesor de Osman, Orhan (1324-1360). La clave de su reinado fue la conquista de Bursa al comienzo de éste. Bursa no sólo fue para los otomanos su primera capital verdadera. La maquinaria administrativa establecida por los bizantinos proporcionó a Orhan los útiles necesarios para crear los rudimentos de la administración otomana: leyes y fronteras en Bitinia. Su papel de centro comercial permitió a los otomanos reunir un tesoro suficiente para financiar el nuevo estado y también crear un ejército disciplinado y organizado. Orhan inauguró una política militar que fue continuada por sus sucesores durante el resto del siglo: la de enrolar mercenarios cristianos para disminuir la dependencia otomana de los nómadas turcomanos y conseguir fuerzas de combate capaces de enfrentarse a las necesidades de una campaña organizada. Estos mercenarios fueron organizados en *yaya,* unidades de infantería pagadas con salario y botín, mientras que aquellos

nómadas que permanecieron al servicio otomano fueron colocados, bajo una disciplina más formal, en un sistema de caballería con el nombre de *müsellems*. Con la conquista de Bursa las únicas ciudades importantes que le quedaban a Bizancio en Anatolia noroccidental eran Iznik, Izmit y Üsküdar (Escutari), las cuales tomó Orhan con relativa facilidad entre 1331 y 1338, después de aniquilar el esfuerzo que hicieron los bizantinos en la batalla de Maltepe (Pelecanon) en 1329. Esto permitió al gran viajero árabe Ibn Baṭṭūṭa, que pasó por Anatolia en el invierno de 1331-32, decir de Orhan: «Este sultán es el más grande de los reyes de los turcomanos, y el que más abunda en riqueza, tierras y fuerzas militares.» Orhan se enfrentó a continuación con los turcomanos, sus mayores enemigos en el Sudoeste. En 1345 se valió de las luchas internas en el principado de Karesi para anexionárselo, consiguiendo así el entero control del área entre el golfo de Edremit y Kapi Dag (Zyzicus), y colocándose en una posición sobre el Mar de Mármara desde la cual pudo intervenir en el monopolio que hasta entonces había tenido Aydin en el suministro de tropas a las facciones bizantinas opuestas de Tracia y de Constantinopla. Hasta aquella fecha Aydin había estado suministrando mercenarios a Juan Cantacuceno en su lucha por apoderarse del trono bizantino, pero a partir del comienzo de 1346 esta misión fue asumida por Orhan, llevando fuerzas otomanas a Europa por primera vez y dándoles una oportunidad directa de ver las posibilidades de expansión en el continente. La muerte de Umur Bey y el subsiguiente colapso de Aydin dejó a los otomanos el control de la Anatolia Occidental, y en posición de penetrar en Europa aprovechando la debilidad bizantina. La posición otomana, cabeza de los *gazis* musulmanes en lucha contra el infiel europeo, quedaría desde ahora asegurada.

A partir de aquí los otomanos se volverán hacia Europa. Orhan empezó a inmiscuirse regularmente en las disputas dinásticas de los bizantinos ayudando a Juan VI Cantacuceno a quitar el trono a Juan V Paleólogo, tomándose como recompensa el derecho a saquear el territorio bizantino a lo largo del Egeo, en Tracia, y la mano de la hija de Cantacuceno, Teodora. Como consecuencia, las expediciones otomanas empezaron a entrar regularmente por los Dardanelos y a través de Gallípolis hasta Tracia, volviendo con enormes botines que no sólo fortalecieron aún más el poder otomano en el oeste de Anatolia, sino que atrajeron a miles de personas desarraigadas que se desplazaban hacia el Oeste a través de la península, al servicio de los otomanos.

Hasta ahora Orhan no había hecho más de cuanto Aydin y otros principales turcomanos hicieran en el mismo área en dé-

cadas anteriores. Sus hombres servían como mercenarios en Constantinopla, saqueaban los territorios bizantinos y volvían a casa con su botín. Pero Orhan se dio cuenta en este momento de que la decadencia bizantina ofrecía algo más. A partir de 1354 los cuerpos de expedición otomanos dirigidos por su hijo Süleyman Paşa establecieron una base permanente en la península europea de Gallípolis, la organizaron como una base militar contra el infiel y se negaron a abandonarla a pesar de las protestas de Cantacuceno y otros. Desde esta avanzadilla, las bandas otomanas podían trasladarse ahora hasta los Balcanes remontando el río Maritsa y saquear no sólo ciudades pequeñas y zonas agrícolas, sino también atacar la gran ciudad de Andrianópolis (Edirne) y otros importantes centros bizantinos. Cantacuceno se vio pronto forzado a abdicar, al menos parcialmente, a causa de su papel de introductor de los otomanos en Europa, y los bizantinos y sus vecinos del Norte empezaron por fin a darse cuenta de la realidad del peligro turco. Pero ya era demasiado tarde. Habían establecido las bases para ulteriores conquistas en Europa y Orhan y sus sucesores habrían de sacar el máximo partido de ellas. Orhan murió en 1360, poco después del establecimiento de la base otomana en Gallípolis; bajo su hijo Murad I (1360-1389) se hicieron las primeras conquistas permanentes en Europa sudoriental.

Por el momento Constantinopla era evitada, ya que por poco numerosos y débiles que fueran sus defensores, el espesor de sus murallas y lo extenso de sus fortificaciones constituían una empresa demasiado grande para el rudimentario ejército otomano.

La primera fase del avance de Murad se concentró en Tracia y culminó con la conquista de la segunda ciudad de Bizancio, Adrianópolis (1361), que Murad convirtió en su nueva capital, en lugar de Bursa, dándole el nombre de Edirne y manifestando con este cambio de capital su intención de adentrarse en Europa. Como Edirne era la capital bizantina de Tracia, su captura proporcionó a los otomanos los instrumentos necesarios para establecer los cimientos administrativos de su imperio europeo. Y puesto que era la fortaleza más poderosa de aquel tiempo entre Constantinopla y el Danubio, a horcajadas sobre la vía principal de invasión hacia los Balcanes, su conquista no sólo aseguró la posición otomana en Europa, sino que fue, además, la llave para una posterior expansión hacia el Norte. Murad remontó a continuación el valle del Maritsa, cuya conquista fue completada con la toma de Filippopolis (Filibe) en 1363. Como la zona del Maritsa suministraba a Constantinopla la mayor parte de su trigo e ingresos por impuestos, no le resultó difícil a Murad el forzar a los bizantinos a aceptar su soberanía y a confirmar sus conquistas. El emperador bizantino

se comprometió a pagar tributo regularmente a los otomanos y a enviar contingentes militares para su ejército: a gran distancia, realmente, nos encontramos de las circunstancias que rodearon la entrada otomana inicial en territorio bizantino apenas un cuarto de siglo antes. A cambio Murad se comprometió a suministrar a Bizancio los alimentos que necesitase y a no atacar Constantinopla siempre y cuando sus gobernantes evitasen cualquier tipo de cooperación con los enemigos de Murad. Sólo ahora se percataron los estados balcánicos del Norte de la inmensa amenaza que suponía para ellos el avance otomano. Unos cuantos años antes, bajo Esteban Duşan (1331-1355), el Imperio servio reconstruido había conseguido controlar Macedonia, Albania, Tesalia y el Epiro, y había comenzado a examinar la posibilidad de reemplazar a Bizancio en el gobierno de sus territorios europeos. Pero en este momento, débiles en su interior tras la muerte de Duşan, y enfrentados repentinamente al avance otomano, los servios se aliaron con Luis el Grande de Hungría, con el zar Sişman de Bulgaria y con la Bosnia, en la primera de las numerosas «cruzadas» que organizaron los europeos con la intención de expulsar de Europa a los otomanos.

Al mismo tiempo el emperador bizantino Andrónico marchó a Roma a fin de movilizar la ayuda de Occidente. Mientras tanto, Murad derrotaba a los aliados balcánicos en Çirmen, sobre el Maritsa (1371), asegurando así su conquista de la Tracia oriental, paralizando la resistencia local, fortaleciendo su confianza en el nuevo ejército otomano y demostrando a Europa por primera vez el poderío militar otomano.

El primer resultado inmediato de la victoria de Murad fue el reconocimiento de la soberanía otomana por la mayor parte de los estados supervivientes de la Europa sudoriental, comenzando por el mismo Bizancio, que en 1372 volvió a aceptar su posición de vasallo. Esto inauguró y estimuló la creación de un «imperio de vasallos» de los otomanos en Europa.

Durante el resto del siglo XIV y gran parte del XV la política otomana de conquista se centró en mantener a los gobernantes locales nativos en el poder, permitiéndoles gobernar como antes, de acuerdo con sus leyes y tradiciones, mientras que a cambio debían pagar tributos anuales y suministrar contingentes militares al ejército otomano cuando éste los requiriese. Esta política permitió a los otomanos vencer la resistencia local con la garantía de que gobernantes y pueblos, lo mismo que sus poderes, propiedades, vidas y tradiciones serían preservadas si aceptaban el gobierno otomano sin resistencia. Para la mayoría de los jefes balcánicos fue una positiva ventaja el aceptar una posición de vasallaje antes de ser derrotados por

el cada vez más poderoso ejército otomano. A los otomanos el sistema de vasallaje les permitía realizar sus objetivos militares sin más resistencia local de la necesaria y gobernar sus nuevos territorios sin necesidad de construir un amplio sistema administrativo o mantener grandes guarniciones de ocupación. La lealtad continuada de estos vasallos balcánicos fue asegurada, al menos por el momento, por la amenaza de que el ejército otomano volviese y fueran objeto de destructivas expediciones por parte de los nómadas *gazis* si no cumplían sus obligaciones.

Murad completó su triunfo en Çirmen emprendiendo una campaña bien organizada para extender su gobierno por los teterritorios restantes en la península de los Balcanes, al sur del Danubio. El mismo Murad había dirigido personalmente en 1368 una expedición al norte de Constantinopla, a lo largo de las costas del Mar Negro, que culminó con la toma de Burgaz. Esto cortó las comunicaciones bizantinas con Europa en aquella dirección, quedándole sólo la ruta del Oeste a través de los Dardanelos, lo cual les colocaba una vez más bajo dominio otomano. El ala izquierda de la expansión otomana estaba ahora bajo el mando de Evrenos Bey, un converso bizantino cuyo objetivo era la conquista de Macedonia. Sus principales oponentes aquí fueron los búlgaros, pero estaban demasiado divididos interiormente como para ofrecer una resistencia efectiva. El más poderoso de los gobernantes búlgaros, el rey Sişman, se alió contra Evrenos con el príncipe servio de Macedonia, pero ambos fueron derrotados en la batalla de Samako (1371), que dio a los otomanos el control de las Puertas de Hierro al mismo tiempo que les abría camino hacia Servia. Los príncipes servios intentaron entonces formar un ejército unido que cortase el avance otomano; pero la batalla de Çirmen (1371 permitió a Evrenos evitar su ataque, cruzando las montañas de Rodope y apoderándose del resto de Macedonia (1371-73), conquista que culminó con la toma de Serez (Serrae) en el 1373, y de Tesalónica en el 1387.

Estas victorias, a su vez, permitieron al ala central del ejército de Murad, conducido por Kara Timurtaş Bey, un turcomano de Anatolia, remontar el río Tunca (Tonzus) hasta el corazón de Bulgaria, tomando Monastir (1382), Sofía (1385) y Niş (1387). Esto marcó un nuevo hito en el conflicto. Las nuevas conquistas colocaron a los otomanos entre los servios y los búlgaros y acabaron con sus esfuerzos de unión en contra de los invasores. También colocó a los otomanos en posición de invadir Servia desde el Este del mismo modo que desde el Sur.

Kara Timutaş atravesó Servia, cruzó el Vardar y empezó la ocupar Bosnia, hecho que asustó tanto a los príncipes de Servia

y Bosnia que dejaron a un lado sus conflictos para unirse contra los otomanos bajo la dirección del príncipe servio Lazar. Penetraron en Bosnia, sorprendieron y derrotaron a Kara Timurtaş en la batalla de Plosnik, sobre el Vardar (1388), y forzaron la retirada otomana hacia Bulgaria. Lazar utilizó este triunfo para formar una Unión balcánica general contra los otomanos. En respuesta, Lala Sahin Paşa dirigió una nueva campaña contra Bulgaria central, tomando Sofía y Tirnova, la capital búlgara de aquel tiempo. El rey Sişman se vio obligado a aceptar la soberanía otomana otra vez, privando así a la Unión balcánica de Lazar de un importante aliado en estos momentos críticos. Lazar avanzó, sin embargo, ganando partidarios incluso en lugares tan alejados como Hungría y Polonia, que por primera vez empezaban a temer la amenaza otomana. Pero en la decisiva batalla de Kossovo (1389), que tuvo lugar al oeste de la Pristina, en la Yugoslavia moderna, los otomanos derrotaron a los aliados europeos; el hijo de Murad, Bayezid, subió al trono y aseguró la victoria tras haber sido su padre asesinado en la batalla. La victoria de Kossovo permitió a los otomanos realizar nuevas conquistas al sur del Danubio y acabó con la última defensa organizada en el área de los Balcanes.

Al sur del Danubio sólo Valaquia, Bosnia, Albania, Grecia y la gran fortaleza servia de Belgrado quedaron libres de dominio otomano, y al Norte sólo los húngaros quedaban en posición de ofrecer resistencia a los posteriores avances otomanos.

Por el momento, sin embargo, Bayezid I (1389-1402) tuvo que renunciar a cualquier esfuerzo que le permitiese aprovechar las oportunidades que Europa le ofrecía tras la victoria de Kossovo. Es más, restableció en sus tronos a sus vasallos balcánicos, incluidos aquellos que se habían unido a Lazar en contra suya. La razón de tal actitud era la situación en Anatolia, cada vez más peligrosa, donde el principado turcomano de Karaman, creado sobre las ruinas de los Silŷuqíes de Rūm en Cilicia, desde su capital en Konya, estaba tratando de crear un imperio capaz de rivalizar con los otomanos en el Este. Durante el reino de Murad la rivalidad entre ambos se había visto estimulada cuando los otomanos adquirieron nuevos territorios de Hamid y Germiyan (1381), entrando con ello en contacto directo con Karaman por primera vez. Karaman había ocupado los territorios en cuestión antes de que las fuerzas de Murad pudieran tomar posesión de ellos: una gran expedición militar otomana, ayudada por primera vez en estas zonas por el uso de pólvora y cañones, ayudó a Murad a rechazar a Karaman y ocupar sus nuevos territorios. Sin embargo, mientras Murad se ocupaba de Europa, Karaman se esforzó en estimular la oposición hacia los otomanos, tanto entre los prin-

cipados turcomanos que quedaban en Anatolia como en los que ya estaban bajo dominio otomano. Parece ser que también el príncipe Lazar estimuló estos esfuerzos a fin de apartar a los otomanos de la Unión balcánica. En consecuencia, apenas llegaron las noticias de la muerte de Murad en Kossovo estalló una revuelta general contra los otomanos en Anatolia y Bayezid se vio forzado a actuar para salvar la porción oriental de su imperio. En un solo año ocupó los principados turcomanos que quedaban en Anatolia occidental —Aydin, Saruhan, Mentese, Hamid y Germiyan—, colocándolos bajo el directo control de la administración otomana y despojándolos de sus dinastías gobernantes. Atacó entonces a Karaman y pronto le forzó a rendirse (1391). Continuó hasta anexionarse Kastamonu, al Este, y sólo se detuvo cuando tropezó con la poderosa resistencia del jefe turcomano de Sivas, Kadi Burhaneddin. Bayezid intentó crear un poderoso y nuevo ejército capaz de aplastar a Sivas y completar su conquista de Anatolia, pero la llegada de noticias amenazadoras procedentes de Europa le obligó a abandonar este plan y regresar rápidamente al Oeste.

La situación en Europa se presentaba bastante oscura para Bayezid. Sus problemas en Anatolia habían envalentonado a muchos de sus vasallos balcánicos, que pretendían desertar de su señor e intentar conseguir de nuevo la independencia. Bizancio había recuperado Tesalónica y gran parte de Macedonia. Valaquia había pactado una nueva alianza con Hungría, y con la ayula del rey Sişman los aliados habían establecido control no sólo sobre la orilla sur del Danubio, sino incluso sobre Dobruca (1390-1393). Sin embargo, a su vuelta, Bayezid reconquistó estas áreas con poca dificultad. A continuación, a fin de vengar la traición de sus vasallos, conquistó toda Bulgaria en una rápida campaña, tomando Tirnovo, la capital de Sişman, tras un breve sitio (17 de julio de 1393). Marchó entonces contra los bizantinos: reconquistó Tesalónica (21 de abril de 1394), envió expediciones al interior de Morea y puso sitio a Constantinopla para conseguir su rendición y eliminar definitivamente su amenaza de alzamiento. Mientras el bloqueo se cerraba, Bayezid envió también expediciones al otro lado del Danubio, saqueando Valaquia y el sur de Hungría (1394), a fin de obligarlos a cejar en su oposición. Ejecutó a Sişman e impuso la administración otomana en Bulgaria, inaugurando así su nuevo sistema de gobierno más directo que había de extenderse más posteriormente a las otras provincias balcánicas.

Los nuevos triunfos de Bayezid estimularon lo que los llamamientos de Bizancio habían sido incapaces de conseguir antes: una nueva cruzada europea contra el infiel, esta vez bajo la dirección del vecino de Bayezid al norte del Danubio, el rey

Segismundo de Hungría. De todas partes de Europa llegaron caballeros atraídos por la esperanza de saquear las tierras del Islam. Alcanzado el Danubio, los cruzados pusieron sitio a la ciudad de Nigbolu (Nicopolis), llave para seguir avanzando hacia el interior de Bulgaria. Pero Bayezid abandonó rápidamente el sitio de Constantinopla, marchó hacia el Norte y derrotó a los cruzados en las cercanías de Nigbolu (25 de septiembre de 1396). Esta importante victoria no sólo aseguró a Bayezid los frutos de Kossovo, sino la fama, en el mundo islámico, de jefe del poder musulmán en lucha contra el infiel, de modo que los oscurecidos califas de El Cairo se vieron obligados a reconocer a Bayezid como sultán, o cabeza civil del Islam, a pesar de la oposición de sus propios amos, los mamelucos, que a su vez ambicionaban la Anatolia oriental.

Después de su victoria en Nigbolu, Bayezid volvió al Este para dar fin a las conquistas que habían quedado interrumpidas con su viaje a Europa. Pronto fue capaz de aplastar a Karaman, el último principado turcomano, tomando Konya y alcanzando el Eufrates en 1397. Un año después eliminó el estado establecido al este de Anatolia por Kadi Burhaneddin, y entró en el valle del Eufrates tomando territorios mamelucos en el área de Malatya (Melitene) y Elbistan. El imperio mameluco iniciaba a la sazón su fase descendente y se vio incapaz de emprender la acción en contra del invasor. Pero el avance hacia el Este puso a Bayezid en contacto con un oponente mucho más poderoso, Tamerlán, que ya había conquistado el Asia Central y la mayor parte del Irán y que ahora empezaba a temer la amenaza del creciente poder otomano en su flanco occidental. Tamerlán marchó sobre Anatolia y derrotó a los otomanos en la batalla de Ankara (1402).

A fin de comprender plenamente el alcance de la confrontación que mantuvieron Bayezid I y Tamerlán, así como sus consecuencias, debemos volver por un momento a analizar el desarrollo interno del estado otomano durante el primer siglo de su existencia. Hemos visto ya cómo la dinastía otomana se transformó: cómo de ser meros jefes tribales sus gobernantes llegaron a ser *uc beys* (o beys fronterizos) y jefes de los *gazi* bajo la soberanía silŷuqí y más tarde iljaní, y por fin en *beys* independientes con el rango de sultán durante el siglo XIV. ¿Qué significaba esto en los términos de la organización del estado otomano y de la posición del gobernante dentro de ese estado? Como *uc bey* e incluso como *bey* los gobernantes otomanos eran poco más que un jefe tribal. El poder se ejercía desde la silla de montar. El gobierno administrativo y militar era compartido con los jefes turcomanos que rodeaban al *bey*, que en la paz recaudaba los impuestos y en la guerra luchaba

contra el enemigo. Como jefe tribal el *bey* tenía derecho a la lealtad y obediencia de sus seguidores sólo en relación a sus funciones militares y siempre y cuando les llevara a la victoria. Aparte de esto no era sino uno más entre iguales en los consejos tribales que decidían la política interna. Los clanes tribales eran ampliamente autónomos en sus asuntos internos, y eran libres de abandonar a los otomanos y unirse a otros grupos si lo deseaban. En esta situación los *beys* otomanos eran accesibles no sólo a los jefes de clan, sino también a sus seguidores. Los *beys* podían aparentemente intervenir en disputas que tuvieran lugar entre clanes y en el interior de ellos, pero era una jurisdicción muy limitada en realidad. La ley islámica y los juristas musulmanes tenían muy poca influencia y la costumbre y ley tribal de los turcos prevalecía. Bajo un tal gobierno, ¿qué significaba realmente dominar un territorio? La administración se concebía enteramente en términos financieros. Cada clan o familia aceptaba la jefatura militar otomana sólo por las ventajas económicas que tal asociación pudiera traer. Cada clan reunía todo el botín que podía obtener en las tierras conquistadas como parte del ejército otomano; y como continuación de la conquista tenía derecho a recaudar impuestos en el mismo territorio con toda regularidad. La única ventaja que tenía el *bey* otomano era, como jefe tribal de guerra, el derecho a quedarse con una quinta parte del botín *(pençik)* a cambio de su servicio como jefe. La única razón por la cual la fortuna del *bey* se hacía mayor que la de los otros jefes de tribu o de clan que le seguían derivaba del hecho de que, aparte del *pençik* que recaudaba, también le correspondía el botín que conseguía con sus actividades militares. En una situación en la que el *bey* dependía enteramente, en el ejercicio de su poder, del reconocimiento de sus seguidores, y en la cual su fortuna era poco mayor que la de ellos, no tenía medios para desempeñar más que los limitados poderes a los cuales su posición como jefe militar y del consejo de jefes de clan *(divan)* le daban derecho.

Pero a medida que el territorio otomano se extendía, esta sencilla organización tribal fue reemplazada gradualmente por una forma de gobierno más compleja, y durante el proceso los gobernantes otomanos adquirieron poderes mucho más extensos que aquellos que habían tenido originalmente. La organización tribal de los *beys* otomanos resultaba suficiente mientras el estado fue tan reducido como para que los jefes tribales permanecieran en su territorio y lucharan contra el enemigo al mismo tiempo. Pero cuando el territorio aumentó y las fronteras y enemigos empezaron a alejarse cada vez más y más de las zonas conquistadas previamente, las funciones administrativas se hicieron

más difíciles, y así, gradual e inevitablemente, quedaron separadas de la organización y funciones militares. Los impuestos tenían que ser recaudados para mantener a los soldados mientras se encontraban lejos. El tesoro del *bey* hubo de ser separado del del estado, de modo que ambos tuvieran unos ingresos independientes y regulares. A través del siglo XIV el estado otomano hizo evolucionar gradualmente sus instituciones del gobierno y del ejército para responder a estas necesidades. Y por supuesto es lógico que este estado otomano en fase de desarrollo se viese influido no sólo por aquellos estados que le habían precidido en las zonas que conquistó, sino también por las tierras de las cuales procedían sus antepasados. Así fue influido por las tradiciones de los antiguos nómadas de los estados turcos de Asia Central, particularmente en cuanto a organización militar y tácticas bélicas. Heredó la tradición de las civilización islámica clásica de los 'Abbāsíes a través de los Silŷuqíes, sobre todo en el establecimiento del Islam ortodoxo como base del estado y de sus instituciones religiosas, gubernamentales, legales y culturales, y creando el conjunto de su organización administrativa a partir del sistema de *iqtā'* o *muqāṭa'a* descentralizadas. Y en cuanto a la jerarquía de la corte, el sistema financiero central, las organizaciones administrativas y fiscales desarrolladas en las provincias europeas, los otomanos fueron influidos por el ejemplo del imperio bizantino y, en menor grado, por los imperios servio y búlgaro que precedieron a su gobierno en las tierras de Europa sudoriental. Esta influencia cristiana en el nacimiento del estado otomano resulta bastante natural, ya que en la mayor parte de las tierras conquistadas los otomanos heredaron la tradición, todavía viva, de la administración bizantina. Debe tenerse en cuenta que los conquistadores de aquel tiempo no exigieron la conversión al Islam, y mientras muchos soldados bizantinos, administradores y súbditos comunes se convirtieron voluntariamente al Islam a fin de conseguir una situación normal en el nuevo imperio, muchos continuaron practicando su antigua religión sin impedimento ni temor alguno. Otra fuente importante de influencia bizantina fueron las relaciones tan estrechas que se desarrollaron entre las cortes cristianas y otomana. La esposa de Orhan, Teodora, hija del emperador Juan VI Cantacuceno, fue la madre de Murad I, que a su vez se casó con una princesa bizantina, Helena, y luego con una princesa búlgara, Tamara. Bayezid I se casó con Despina, la hija del príncipe servio Lázaro. Cada una de ellas llegó a la corte otomana con su séquito, y como quiera que esto aconteció justo en el momento en que los otomanos estaban haciendo evolucionar sus instituciones, es lógico que tuvieran particular influencia en el desarrollo del

protocolo y ceremonial de la corte otomana. Bajo su influencia, Murad I y Bayezid I abandonaron las sencillas cortes nómadas de sus predecesores y empezaron a aislarse de sus inferiores tras un elaborado sistema de jerarquías y ceremonias tomado principalmente de los bizantinos.

El mismo proceso aisló a los sultanes no sólo de sus súbditos, sino de la administración diaria de los asuntos del gobierno, por lo cual se hicieron necesarias más instituciones administrativas formales. Los sultanes necesitaban ayuda, y se vieron obligados a delegar cada vez en mayor grado, para sus deberes civiles y militares, en ministros ejecutivos a los cuales aplicaron el título de *visir,* tomado de los Silŷuqíes. Parece, por éste y otros datos, que predominó la influencia silŷuqí sobre la bizantina en el desarrollo de las instituciones administrativas del gobierno otomano. Aparentemente éste fue el resultado de la estrecha conexión largamente cultivada por los otomanos con los gremios y cofradías urbanas de Anatolia, muchos de cuyos miembros habían sido oficiales de los imperios Silŷuqíes e Iljanes antes de pertenecer al de los Silŷuqíes de Konya. Con ellos se introdujo la unidad básica de la organización administrativa islámica, las *mukata'a,* que asociaban íntimamente cada cargo en el gobierno o en el ejército con una fuente o combinación de fuentes de ingresos que hacía de cada oficial un recaudador de su propio salario, mientras que al mismo tiempo circunscribía sus poderes administrativos a aquellas tareas directamente conectadas con esta función financiera. Con la administración y el ejército así subvencionados fue relativamente sencillo para los otomanos el conceder una relativa libertad en el modo de actuar a los diferentes pueblos que constituían el imperio, a medida que se insertaban en el sistema de *mukta'.* Cuando la administración central fue dividida en departamentos funcionales se creó un *visir* para cada uno de ellos, con rango e ingresos suficientes como para que pudiera ejercitar el poder, con responsabilidades que antes había estado unida a la personalidad del gobernante. La mayoría de los primeros visires habían sido príncipes turcomanos al servicio de los otomanos, pero algunos eran cristianos o conversos que habían entrado al servicio del gobernante, sobre todo en tiempos de Bayezid I. La política de estado se discutía y decidía ahora en un consejo de visires llamado *divan,* que era presidido y dominado por el sultán. Según avanzó el tiempo y los deberes del estado y del ejército se hicieron más extensos y complejos, los visires fueron aumentando en poder político y financiero: y según la influencia bizantina iba llevando al sultán a aislarse cada vez más, fue inevitable que estos visires llegaran a ser tan poderosos como el sultán. Sin embargo, para subrayar más su apartamien-

to de los asuntos diarios del estado el sultán empezó a designar a uno de sus visires como jefe de ministros, *sadr-i-Azem* o gran visir, cuya tarea consistía en sustituirle en sus funciones de jefe del *divan* y coordinar y dirigir las actividades de los otros visires. Empezando con el nombramiento de Kara Halil Paşa como gran visir en 1360, el puesto quedó monopolizado por su familia, los Candarli, que durante el siglo siguiente se convirtieron en la cabeza representativa de las familias turcomanas al servicio de los otomanos. Dentro del proceso por el cual la sencilla organización tribal otomana evolucionó hacia una complicada jerarquía de gobierno, los turcomanos que siguieron a los otomanos no sólo mantuvieron su poder, sino que lo aumentaron hasta el punto en que el gobernante otomano distaba de ser dueño y señor de su propia casa. Antes de iniciar la exposición de la lucha por el poder que tuvo lugar en el último cuarto del siglo XIV, debemos estudiar primero el problema, en estrecha relación, de la manera en que se desarrolló el ejército otomano durante la misma época.

En el primer cuarto del siglo XIV todos los soldados del ejército otomano eran turcomanos nómadas que se habían visto empujados hacia Anatolia no sólo por la desbandada que siguió a la batalla de Mantzikert (1071), sino como resultado de los sucesivos avances a través de Asia Central de los mongoles de Gengis Jan y de Tamerlán. La mayoría de estos nómadas se había convertido al Islam heterodoxo en Asia Central y ahora seguía bajo la influencia y control no sólo de sus propios jefes tribales, sino también de los *šayḫs* de las omnipresentes órdenes místicas que entraron en Anatolia con ellos. En asuntos militares aceptaban solamente el mando de sus propios jefes tribales bajo la dirección general de los notables turcos que eran los jefes de la totalidad. Constituían en esencial la caballería, que vivía del botín, y su armamento se limitaba a arcos, flechas y lanzas. Aquellos que habían sido destinados a la guarnición de las zonas fronterizas o a conquistar o saquear tierras cristianas se les asignaba además una remuneración permanente en forma de impuestos sobre las tierras que guarnecían, tasas configuradas con *mukata'a* o participación en los patrimonios del sultán. En estas áreas los jefes tribales recaudaban todos los impuestos de sus *mukata'a* y los utilizaban para alimentar, suministrar y armar a sus seguidores, y a cambio estaban obligados a prestar servicio militar en el ejército otomano cuando éste lo requiriese. Así nació el sistema otomano *timar*, cuyo fin primero era el mantenimiento del ejército. Estas fuerzas tribales predominaron en el ejército otomano durante la mayor parte del gobierno de Orhan. Pero éste advirtió pronto que aquellos indisciplinados hombres de a caballo eran de limi-

tado valor cuando se les empleaba en el asedio y conquista de grandes ciudades. Además, una vez establecido un estado regular, le resultaba difícil mantener la seguridad y el orden, ya que ellos preferían saquear y tomar botín a su manera. Como les había ocurrido a los Grandes Silŷuqíes, también los otomanos encontraron en los nómadas turcomanos óptimos conquistadores, pero su influencia resultaba perjudicial en los estados que a continuación se constituían: por eso se esforzaron en expulsarlos. Orhan y Murad I continuaron utilizándolos como avanzadillas y en expediciones para desmoralizar y desorganizar la oposición, pero tan pronto como se realizaba la conquista los empujaban hacia las fronteras del infiel, a fin de canalizar sus energías destructivas hacia las tierras del enemigo. Los nómadas estaban satisfechos con avanzar, a causa de la repugnancia que les causaban las limitaciones de la vida sedentaria y la creciente tendencia otomana a adoptar las instituciones e ideales de la civilización ortodoxa sunní, en lugar de la heterodoxia que aceptaban los nómadas.

Lógicamente, antes de que Orhan pudiera prescindir totalmente de los nómadas tenía que formar alguna nueva fuerza militar que les sustituyera. Con este fin empezó a organizar cuerpos de ejército separados, compuestos de mercenarios a los que se pagaba con salario y no con botín o con el sistema del *timar.* Aquellos mercenarios organizados en cuerpos de infantería fueron llamados *yayas,* mientras que se denominó *müsellems* a los que formaban la caballería. Estas nuevas fuerzas incluían a muchos turcomanos que prefirieron aceptar la nueva disciplina a cambio de un salario regular, pero también había muchos soldados cristianos de los Balcanes a los cuales no se les obligaba en forma alguna a convertirse al Islam mientras acataran las órdenes de los comandantes de Orhan. A medida que los otomanos extendían su territorio por la Europa sudoriental en tiempos de Murad I, estas fuerzas las constituían principalmente los cristianos y, como asumían un papel dominante en el ejército otomano, la antigua caballería turcomana subsistió como fuerza de choque irregular, llamada *akincis,* que iba a la vanguardia de *yayas* y *müsellems* para romper las posiciones enemigas. Los *akincis* también hacían expediciones al interior de territorio enemigo, en Grecia, Hungría y Austria: en los Balcanes les fueron asignadas zonas de difícil acceso, donde el ejército regular no podía ir o no podía ser mantenido demasiado tiempo, particularmente en las áreas montañosas de Bosnia, Albania y Montenegro. Por regla general los *akincis* eran recompensados sólo con el botín, y únicamente los miembros del nuevo ejército recibían salarios del tesoro. Sin embargo, el tesoro del naciente Estado otomano pronto se reveló incapaz

de acumular la suficiente cantidad de dinero para pagarlos, así que en la mayoría de los casos eran mantenidos por sus comandantes, miembros de la nobleza turca, cuyos fondos procedían del botín y de *timars* establecidos en las tierras recién conquistadas. El nuevo ejército regular desarrolló las técnicas de asedio y de batalla que hicieron posibles la mayor parte de las conquistas otomanas en Asia y Europa durante el siglo XIV; pero como este ejército estaba dirigido y mantenido en su mayor parte por miembros de la aristocracia turca, se convirtió en uno de sus principales vehículos de acceso al poder frente al sultán, cuyas fuerzas militares directas se limitaban a contingentes de vasallos cuya lealtad era, en el mejor de los casos, incierta y limitada.

A partir de la segunda mitad del siglo XIV se registran los primeros esfuerzos encaminados a restaurar el poder del sultán frente a la aristocracia turca. Murad I y Bayezid I pretendieron conseguirlo mediante la constitución de una guardia personal compuesta de esclavos que llamaron *Kapikulu* (pl. Kapikullari) o «esclavos de la Puerta». La base de la nueva fuerza era el *pençik* del sultán, su derecho a un quinto del botín de guerra, y particularmente la interpretación de este derecho por Murad que afirmó que los cautivos hechos en la batalla debían incluirse en este botín. En cuanto estos hombres entraban al servicio del sultán se convertían al Islam, se les enseñaba el turco otomano y se les educaba como otomanos. Se les instruía en los conocimientos requeridos para servir en la administración y en el ejército, y se les introducía en estos organismos tan pronto como estaban listos para ello. Mediante este sistema los sultanes contaban con hombres leales a su servicio. Mientras que los *yaya* y los *müsellem* eran mercenarios asalariados, tanto turcos como cristianos, que estaban bajo el control y mando de la aristocracia turca, los *kapikullari* eran todos musulmanes conversos bajo el control directo del sultán. Durante el último cuarto del siglo XIV estos *kapikullari* pasaron a convertirse en en principal ejército otomano, cuya rama de infantería fue llamada *Yeni Çeri* (nuevos soldados) o jenízaros. Al mismo tiempo las fuerzas provinciales suministradas por los ostentadores de *timar* formaron la caballería principal del ejército y fueron llamados *sipāhīs,* que se convirtieron en el mayor soporte militar de la aristocracia turca. Los irregulares *akincis* y los *yaya* y *müsellem* asalariados fueron relegados a los servicios de retaguardia y pronto perdieron su importancia política y militar.

Fue entonces cuando Bayezid I tuvo que elegir entre concentrarse en las conquistas europeas o en las de Anatolia. Como hemos visto, en general elegía las campañas ciñéndose sencillamente a las necesidades del momento, presionado a veces por

los que le rodeaban. Su mujer y los consejeros intentaban hacerle abandonar definitivamente la tradición *gazi* e inclinarle a atacar el este turco y musulmán, convirtiéndose con ello, en cierto sentido, en los guardianes del resto del mundo bizantino. Este parecer lo compartían los vasallos cristianos al servicio de los otomanos, que preferían ver las energías militares otomanas desplazadas de sus propios territorios y que parecen haber pensado que si tenían que servir a su soberano, preferían hacerlo avanzando contra el este musulmán mejor que hacia el interior de la Europa cristiana. Por otro lado, la aristocracia turca prefería seguir la vieja tradición de avanzar hasta alcanzar el corazón de Europa, ya que sus ingresos y poderes dependían principalmente de los *timars* en que se dividían las conquistas. Ellos, a su vez, eran apoyados por los remanentes de los antiguos *gazis* turcomanos, ávidos del botín que sólo las tierras cristianas podían proporcionar, y que sentían los ataques a turcos y musulmanes en el Este como una traición contra su raza y su religión. Cuando por fin Bayezid aceptó el consejo de avanzar hacia el Este por segunda vez perdió el apoyo de la aristocracia turca en un momento en que su nuevo ejército de *Kapikullari* aún no estaba preparado para librar batallas importantes, en particular contra un ejército tan poderoso como el de Tamerlán. En la práctica, sólo contaba con los vasallos cristianos para formar su ejército, y éstos resultaban insuficientes para tal función. Así la expansión de Bayezid hacia el Este terminó en desastre.

II. RESTAURACION DEL IMPERIO OTOMANO (1402-1512)

Bayezid fue capturado por Tamerlán y murió en cautividad el mismo año de la batalla de Ankara. Pero la dinastía otomana no fue liquidada. Que los objetivos de Tamerlán no eran en principio la conquista, al menos en lo que a Anatolia se refiere, lo demuestra la naturaleza del establecimiento político que hizo antes de partir. Los príncipes turcomanos que se habían unido a él cuando entró en Anatolia fueron repuestos en sus antiguos principados y éstos fueron restablecidos, incluido el de los otomanos en Anatolia occidental, mientras que las posesiones otomanas en Europa permanecieron intocadas. Tamerlán marchó entonces para colmar sus ambiciones originales sobre la India, tranquilo al pensar que su flanco occidental no volvería a ser amenazado por un poder como el que habían constituido los otomanos. Con el Gobierno central otomano y el ejército destruidos, y Anatolia dividida en pequeños Estados turcomanos, hubiera sido posible arrojarlos de

Europa convocando una potente cruzada. Pero Bizancio era demasiado débil, Servia y Bulgaria estaban en una situación caótica, Hungría y las otras potencias europeas al norte del Danubio estaban en este momento demasiado ocupadas con sus propios asuntos como para dedicarse a otra cosa. Así que los otomanos pudieron reconstruir algo de lo que había sido desbaratado.

La tarea no era fácil. Había por lo menos cuatro príncipes otomanos que reclamaban para sí el derecho de gobernar los dominios de su padre. El hijo mayor de Bayezid, Süleyman Sah, tomó la parte europea del imperio desde su capital Edirne, y la mayoría de los vasallos europeos le reconocieron como el sultán Süleyman I, legítimo heredero de Bayezid. Pero en Anatolia este derecho le fue disputado por sus tres hermanos más jóvenes: Çelebi Mehmet, desde Amasya, en la costa del mar Negro; Isa Bey, que se había establecido en Balikesir, en la Anatolia sudoccidental, y Musa Bey que estableció sus cuarteles en la antigua capital otomana de Bursa. Intimamente envueltos en sus luchas por el poder había dos grupos políticos principales que habían surgido en los años precedentes a 1402. Primero, la antigua aristocracia turca que había dirigido las primeras conquistas balcánicas y beneficiado de ellas en botín y en posesiones territoriales y que ahora quería asumir la antigua tradición *gazi* de avanzar hacia Europa, a fin de que su poder político y financiero se mantuviese y creciera. En un sentido más amplio estos descendientes de los antiguos príncipes turcomanos tendían a representar la tradición islámica heredada de los silŷuqíes en el interior de la cual se había desarrollado originalmente el papel *gazi* otomano. Querían abandonar la tendencia de Bayezid a incorporar maneras bizantinas al Estado y reemplazarlas con aquellas heredadas de los 'abbāsíes a todos los niveles del Gobierno. Más específicamente pedían que la institución de los *kapikullari* fuera totalmente abandonada, como contraria a la tradición islámica de que los musulmanes no pueden ser mantenidos en la esclavitud. Naturalmente, su verdadera razón era la de privar al sultán de la única arma militar de que disponía para evitar su control. En posición opuesta a la aristocracia turca estaban los cristianos y los cristianos conversos que habían florecido bajo Bayezid, incluyendo los *kapikullari* y los príncipes vasallos de los Balcanes. Querían que se continuase la política de Bayezid en todos los aspectos a fin de que ellos pudieran establecerse como rivales de la aristocracia turca dentro del sistema otomano. Preferían acabar con las conquistas balcánicas y concentrarse en avances hacia el Este, sobre todo por privar a sus oponentes de fuentes de nuevo poder financiero y militar. En general, Süleyman Sah era apo-

yado por el partido cristiano, mientras que los notables turcos respaldaban las ambiciones de sus hermanos más jóvenes, pero las alianzas variaron durante los diez años de interregno otomano que siguieron (1402-1413). Al final Süleyman dirigió una expedición hacia Anatolia en un intento de unir la parte oriental del imperio de su padre, pero fue muerto por Musa en 1411, el cual asumió el control de Rumelia y el de Bursa. Parecía que Musa sería el vencedor ahora que controlaba la mayor parte del territorio otomano y que había conseguido apoyo de los bizantinos y de los sucesores de Tamerlán en el Irán. Pero al final Mehmet consiguió el apoyo de la aristocracia turca prometiéndole asumir las antiguas tradiciones *gazi*. También restableció las conexiones de la familia con las órdenes religiosas y cofradías artesanas de Anatolia, y con su ayuda consiguió derrotar y matar a Isa y a Musa (1413), asumiendo así la posesión indiscutible de todo el imperio como el sultán Mehmet I (1413-1420).

Con Mehmet I y Murad II (1421-1451), el siglo XV conoció un nuevo período de la expansión otomana, durante el cual se construyó el imperio de Bayezid y se le añadieron nuevos territorios. Como Mehmet había vencido gracias al apoyo de la aristocracia turca, los elementos bizantinos que se habían introducido en las instituciones otomanas quedaron eliminados; se dio énfasis al pasado turco de la dinastía y por primera vez se encargaron crónicas de su historia. Los miembros de la aristocracia turca volvieron a hacerse cargo de sus antiguos estados y desempeñaban todos los cargos importantes en el gobierno y en el ejército, dominando al sultán y al gobierno a través de la familia de los Candarli. La infantería jenízara quedó como guardia personal del sultán, pero se dio fin al reclutamiento y la guardia quedó en tal situación de abandono que no podía ofrecer al sultán ayuda alguna con que resistir a aquellos que ambicionaban su control.

Con los defensores de la tradición *gazi* en el poder no resultaría extraño que Mehmet y Murad reemprendieran la expansión otomana en Europa. Las áreas fronterizas del imperio fueron oficialmente organizadas como marcas, cada una con su organización y su dirigente *gazi*, establecidas con el fin de reemprender la guerra contra el infiel. Pero el gobierno de Mehmet fue demasiado breve y se vio obligado a emplear demasiado tiempo en asegurar su posición en el interior como para emprender alguna aventura en el extranjero. En realidad no fue capaz de asegurar su posición más que volviendo a instaurar el antiguo sistema de vasallaje en Bulgaria y en Servia y prometiendo a los príncipes vasallos que no emprendería ninguna nueva aventura europea. Y aunque Murad II quiso reanudar

las conquistas, se vio obligado a concentrarse en la resolución de los problemas internos suscitados por el levantamiento de dos candidatos al trono que surgieron a continuación de la muerte de su padre: su tío Mustafa Bey, conocido por Düzme Mustafa (Mustafa el Impostor) que dirigió un gran levantamiento contra él en Europa, y su hermano Mustafa que dirigió la revuelta en Anatolia. En este período la discusión no versaba acerca de la dirección a tomar en las conquistas, cuestión decidida bajo Mehmet I, que nadie dudaba de lo acertado de avanzar por Europa. Más bien las disputas eran acerca de hasta qué punto debía ser directo el control del gobierno central sobre las provincias. Apoyaban a Düzme Mustafa los dirigentes *gazi* fronterizos, pues les prometió permitirles actuar independientemente en determinar cuándo y dónde deberían atacar al enemigo y guardar para sí mismos las ganancias de sus expediciones en lugar de compartirlas con el sultán y la aristocracia turca que controlaban el gobierno central. Contaba también con el respaldo del emperador bizantino y de otros vasallos cristianos en los Balcanes por sus promesas de darles más autonomía y exigirles menos tributos si conseguía hacerse con el imperio. Del mismo modo el hermano de Murad, Mustafa, llevó a cabo una política descentralizadora a fin de conseguir el apoyo de los principados turcomanos que quedaban en Anatolia, particularmente Germiyan y Karaman que ahora querían tomar el control de toda Anatolia, mientras los otomanos estaban ocupados en Europa. De nuevo parecía que el imperio iba a ser dividido en un número de principados, y que se acercaba un nuevo período de interregno. Pero Murad II estuvo a la altura de la situación. Siguió en primer lugar la política de sus predecesores de dejar Anatolia a sus enemigos mientras consolidaba su posición en Europa. Su ejército cruzó el Bósforo, atravesó Tracia, asedió y tomó Edirne y mató a Düzme Mustafa en el mismo año de su ascensión al trono. Comenzó entonces el primero de los grandes sitios otomanos a Constantinopla (junio de 1422), no tanto con el fin de tomarla como el de castigar a los bizantinos por su deslealtad y advertirlos de lo que ocurriría si lo volvían a ser. El sitio acabó únicamente tras haber pagado el emperador un enorme tributo que le sirvio de considerable ayuda para constituir el gran ejército que necesitaba para reconquistar Anatolia. En 1423 volvió a atravesar el Bósforo, capturó y ejecutó a su hermano Mustafa en Nicea, y se trasladó rápidamente hacia el Este, forzando a los principales turcomanos a aceptar la soberanía otomana y abandonar sus ambiciones de conquista. Dejando a Karaman y Candar en el Este como estados tributarios, Murad reanudó la política de Bayezid anexionándose los restantes, colocando a

Aydin, Mentese y Teke (1424) directamente bajo la administración otomana y diseminando a sus príncipes y familias rectoras por todo el imperio. Sólo el miedo de Murad a disgustar al sucesor de Tamerlán, Sah Rukh, dejó a los principados orientales cierta autonomía durante medio siglo más antes de que fueran anexionados por el sucesor de Murad.

Una vez arreglados los asuntos de Anatolia, Murad pudo otra vez volverse hacia los problemas que estaban surgiendo en Europa, especialmente en relación con Venecia y Hungría. Hasta este momento Venecia había mantenido relaciones amistosas con los otomanos a causa de sus amplios intereses comerciales en los dominios otomanos y en todo el área del mar Negro. Había firmado un tratado comercial con Murad I en 1388 y no se había unido activamente a los movimientos de Cruzada europeos del siglo XIV ante el temor de que esto beneficiara a su rival, Génova, que también estaba tratando de conseguir un asidero en el nuevo imperio. Pero la expansión otomana a través de Macedonia hacia el Adriático hizo temer a Venecia que tan pronto como el sultán pudiera construir una armada se convertiría en competidor sobre el mismo terreno en lugar de un amigo distante. Por eso, cuando los príncipes bizantinos que poseían Salónica se declararon incapaces de defenderla en contra de los turcos, Venecia aceptó su ofrecimiento de hacerse cargo de la ciudad con la esperanza de convertirla en un bloque que detuviera la expansión otomana hacia el Oeste. Murad no podía tolerar tal obstáculo a sus ambiciones, y el resultado fue la primera guerra entre Venecia y los otomanos (1423-1430). Durante algún tiempo la guerra se mantuvo incierta. Venecia tenía que atender a conflictos internos en Italia, mientras que los otomanos necesitaron cierto tiempo para construir una fuerza naval suficiente que pudiese competir con los venecianos en igualdad de condiciones. Murad tenía que atender también al intento de Hungría de establecer su supremacía sobre la Valaquia, movimiento que inauguró una serie de conflictos húngaro-otomanos que habían de ocupar la mayor parte del resto de su gobierno. Finalmente su conquista de Tesalónica (1430) y los cada vez más numerosos ataques navales de los otomanos a los puertos que Venecia tenía en el Adriático y en el Egeo obligaron a ésta a hacer la paz (1432), con lo cual la República renunció a sus esfuerzos por fustrar el avance de Murad hacia el Adriático, y como contrapartida se le permitió recuperar su posición de primera potencia comercial en el Imperio otomano.

En este momento la política otomana de conquista se vio directamente implicada en las duras luchas por el poder que empezaban a surgir entre la antigua aristocracia turca y los

kapikullari y sus aliados que otra vez estaban haciendo sentir su fuerza en la corte otomana. Murad había sido ensalzado al trono por la familia de los Candarli y sus seguidores, y no tardó en sentir el poder que éstos ejercían sobre él a causa de tales precedentes y de la adquisición de nuevos *timars* en las zonas conquistadas en Europa y Anatolia. Para reforzar su poder personal, intentó consolidar el poder de los jenízaros y de sus aliados con la esperanza de que, si los dos grupos se equilibraban, podría manejarlos y controlarlos. Con este fin Murad distribuyó la mayor parte de sus nuevas conquistas entre los *kapikullari,* a veces en forma de *timars* pero más frecuentemente como fincas en concesión *(iltizam)* que no sólo les proporcionaron grandes ingresos sino que reforzaron el tesoro lo suficiente como para mantener a los jenízaros como un cuerpo de asalariados. Además de esto Murad desarrolló el famoso sistema del *devşirme,* o mecanismo que reclutaba periódicamente los méjores jóvenes cristianos de las provincias de los Balcanes para convertirlos al Islam y para que le prestaran servicio de por vida por un sueldo. Su número y sus ingresos crecieron rápidamente, con lo cual los hombres del *devşirme* y sus asociados lograron un considerable poder político y pudieron dejarse oír sobre las cuestiones importantes del momento. Como quiera que las nuevas conquistas en Europa se utilizaban ahora para reforzar el *devşirme* en relación a la aristocracia turca, aquéllos pretendían continuarla, mientras que ésta modificó su postura y se opuso fuertemente a continuar el avance hasta que los dominios existentes fueran asimilados y organizados totalmente.

Por el momento, los que abogaban por la vuelta a la política de agresión de Bayezid I estaban en posición dominante, ya que sus deseos coincidían con los del sultán en el sentido de poner cortapisas a la aristocracia turca. Así, en 1434, se renovó la lucha con Hungría en Servia y en la Valaquia al mismo tiempo, con el pretexto de la cesión de Belgrado a los húngaros por los servios, a fin de asegurarse la ayuda de éstos contra el esperado esfuerzo otomano por reocupar toda Servia. Aprovechándose de la muerte del rey de Hungría, Segismundo (1434), Murad tomó toda Servia, exceptuando Belgrado. Al frente de un gran ejército, cruzó el Danubio hacia Hungría y arrasó los campos, consiguiendo un enorme botín que utilizó para fortalecer aún más a los hombres del *devşirme* de su alrededor. En 1439 Murad anexionó Servia directamente al imperio comenzando así una política que acabaría con todos los vasallos balcánicos hacia el final del siglo. La mayor parte del nuevo territorio la dividió en *timars* y en tierras para recaudación de impuestos que fueron asignadas a miembros del *devşirme,* decisión encaminada a incrementar su poder político.

Belgrado, bajo la ocupación húngara, se convirtió ahora en el mayor obstáculo para el avance otomano hacia Europa central. Murad envió a los *akincis* en expediciones a gran escala hacia el interior de Transilvania (Erdel) con la esperanza de forzar a los húngaros a abandonar Belgrado sin lucha, pero, a pesar de los considerables estragos que se hicieron al norte del Danubio, los húngaros mantuvieron sus posiciones, debido en gran medida a los inspirados esfuerzos de Juan Hunyadi, organizador de la resistencia húngara. Hunyadi procedía de la Valaquia y se alzó con la comunidad fronteriza que se desarrollaba entonces a lo largo de las fronteras húngaras con el Imperio otomano. Como jefe de este movimiento de resistencia fronteriza contra el Islam, Hunyadi fue capaz, durante los veinte años siguientes, de organizar una resistencia relativamente efectiva contra las posteriores conquistas otomanas. En 1441 y 1442 derrotó a los *akincis,* en su esfuerzo por continuar las expediciones, atravesando los Cárpatos, hasta Transilvania. Organizó después un nuevo ejército europeo de cruzada y dirigió una ofensiva al otro lado del Danubio hacia Servia y Bulgaria, haciendo nacer las esperanzas de Europa al tomar Niş y Sofía, presionando sobre los últimos pasos de los Balcanes, defendiendo las tierras bajas de Tracia y amenazando con tomar incluso la capital otomana de Edirne. Pero cada victoria le separaba más de sus fuentes de abastecimiento y suministro de hombres, y cuando el invierno le aisló del Norte, Murad le pudo derrotar en Zlatica (Izladi), el 24 de noviembre de 1443. Ambas partes se encontraban ahora dispuestas a hacer la paz. El ejército de Hunyadi se disolvía y tuvo que retroceder hasta el otro lado del Danubio. En cuanto a la corte otomana, los miembros de la aristocracia turca se habían valido de las derrotas para recuperar su influencia sobre el sultán, que consintió en abandonar su política agresiva de conquista. Murad aceptó un acuerdo de paz con Hungría, que firmó en Edirne en junio de 1444, por el cual se restauró a Servia como estado independiente, se reconocieron las posesiones húngaras en la Valaquia y se hicieron promesas de que los otomanos jamás volverían a intentar cruzar el Danubio. Murad firmó a continuación un acuerdo de paz con su principal enemigo de Anatolia, el principado de Karaman (Tratado de Yenişehir, 1444), dividiendo el subcontinente en esferas de influencia. Establecida así la paz por todos lados, Murad pensó que podía retirarse a una vida contemplativa, y a finales del verano de 1444 renunció voluntariamente al trono en favor de su hijo Mehmet II y se retiró a Anatolia.

Pero ni la paz ni Mehmet duraron mucho esta vez. Mehmet ya había dado muestras de sus cualidades de jefe que le con-

vertirían más tarde en el más grande de los sultanes otomanos, pero todavía era muy joven e inexperto y resultó que la mayoría de los problemas internos y externos sólo habían sido temporalmente resueltos por su padre, y ahora que la poderosa mano de Murad había abandonado la escena reaparecían con nuevo vigor. El partido del *Devşirme,* los comandantes *gazi* fronterizos y los vasallos cristianos de los Balcanes intentaron inmediatamente aprovecharse de la juventud del gobernante para recuperar sus antiguos poderes. Y Hungría, Bizancio y el papa vieron en la situación una oportunidad dorada para expulsar definitivamente de Europa a los otomanos. Se preparó una nueva cruzada a la que se unieron Hungría y Venecia cuando les aseguró el papa que no estaban comprometidos por su honor a guardar los tratados de paz que habían firmado con Murad, ya que habían sido concluidos con un infiel. Organizado el ejército de cruzados, a finales de septiembre inició el avance hacia el Sur a través de Servia y de las montañas balcánicas. La flota veneciana tomó el control de los Dardanelos, del mar de Mármara y del Bósforo a fin de impedir que Murad volviese de Anatolia con el grueso del ejército otomano; y también, con el fin de proporcionar a los cruzados los pertrechos que necesitarían después, alcanzaron el mar Negro por Varna. Sin embargo, los planes de los cruzados fracasaron. El soberano independiente de Servia, Jorge Brankovitch, que acababa de aceptar la soberanía otomana, no abandonó a su señor, sino que se unió a la defensa otomana ante el temor de que, si la cruzada prosperaba, los húngaros recuperasen otra vez el control total de Servia. A pesar de este contratiempo el ejército cruzado alcanzó la costa del mar Negro cerca de Varna y pareció que la victoria era inminente. Edirne sucumbió al pánico; los otomanos estaban a punto de ser totalmente expulsados de Europa. Pero, ante tal amenaza, todos los partidos rivales de la corte otomana se unieron para salvar el imperio del cual dependían sus poderes y privilegios. Mehmet renunció voluntariamente al trono y acudieron de nuevo a Murad, que inmediatamente puso en pie de guerra un gran ejército en Anatolia e inició la marcha para salvar la situación en Tracia. Los cruzados esperaban que la flota veneciana le impediría cruzar el Bósforo. Pero los venecianos no cruzaron los Dardanelos, temiendo que si se unían a la Cruzada, ganase quien ganase, su predominio en el comercio con el Oriente Próximo vería su fin. Murad utilizó barcos genoveses para llevar a su ejército al otro lado del Bósforo. Los jefes de la Cruzada comenzaron a pelear, entre sí, mientras que sus ejércitos, cansados, eran presa del desaliento, sobre todo por el hecho de que los venecianos no les suministraban ni alimentos ni pertrechos. Por fin Murad

consiguió una arrolladora victoria en la batalla de Varna (10 de noviembre de 1444) con lo cual se hundió el último esfuerzo de los europeos para detener a los otomanos. La esperanza que los europeos abrigaban de rescatar Bizancio se hundió, y el ánimo de los bizantinos declinó consecuentemente. En Edirne la victoria volvió a colocar en primer plano al partido militarista, cuyas insistentes demandas de conquista llevaron a Murad a emplear el resto de su gobierno en eliminar a los príncipes vasallos y establecer control otomano directo en Macedonia, Tracia, Bulgaria y gran parte de Grecia, dividiendo las nuevas conquistas en concesiones gubernamentales, cuyo producto se emplearía en reforzar el poder del *devşirme* dentro de la corte otomana. Sólo Albania, gobernada por su héroe nacional, Iskenderbeg (Skanderbeg), pudo resistir a los otomanos en este momento llevando a cabo una guerra de guerrillas muy efectiva. El intento de Hunyadi de volver a los Balcanes para ayudar a Iskenderbeg fracasó a causa de la derrota en la segunda batalla de Kossovo (1448), debida en gran parte a su falta de habilidad para procurarse ayuda de las poblaciones y jefes balcánicos locales, que habían aprendido bien lo que les aguardaba a aquellos que se unían en contra del sultán. Así, a la muerte de Murad (3 de febrero de 1451), la frontera del Danubio estaba firme y resultaba claro que el Imperio otomano tenía la intención de permanecer en Europa.

Si bien la batalla de Varna dio nueva fuerza al partido del *Devşirme,* el gran visir Candarli Halil Paşa pudo hacer que la aristocracia turca se mantuviera en una posición dominante, conservando la confianza del sultán y dividiendo a sus oponentes. Desde entonces el príncipe Mehmet se convirtió en el candidato del *devşirme* y sólo con su ascensión al trono fueron capaces de conseguir un poder político proporcional a la base financiera que habían creado durante las dos décadas precedentes. Cuando Mehmet II subió al trono por segunda vez, a los diecinueve años, trajo con él miembros del partido del *devşirme* que abogaron con fuerza por nuevas conquistas a fin de sacar el mayor partido a la situación que se había establecido en Varna. El joven sultán y sus partidarios sintieron que necesitaban una gran victoria para consolidar su posición frente al partido que abogaba por la paz, cuyo jefe, Candarli Halil seguía siendo gran visir y continuaba manteniendo a miembros de la aristocracia turca en puestos clave del gobierno. Mehmet II (1451-1481) decidió inaugurar su reino con la conquista de Constantinopla. Declaró públicamente que la conquista era necesaria porque Bizancio estaba dando refugio a desertores y oponentes a la dinastía otomana, utilizándolos para fomentar sublevaciones en el interior del imperio, y que, mientras Cons-

tantinopla existiese, cabía la posibilidad de que los europeos organizaran una nueva cruzada para rescatarla. Para Mehmet, las posesiones otomanas en Europa nunca podrían llegar a constituir un imperio real mientras su centro cultural y administrativo natural permaneciera fuera de sus manos. Por otro lado, Candarli Halil y la aristocracia turca se oponían agriamente a la conquista, aparentemente porque podía suponer un nuevo ataque de los cruzados antes de que los otomanos se encontrasen dispuestos, pero realmente porque tenían la certeza de que la caída de Constantinopla supondría su propia decadencia dentro del sistema otomano.

El famoso sitio (6 de abril-29 de mayo de 1453) y conquista de Constantinopla, y su transformación en capital otomana con el nombre de Istanbul marcó un hito importante en la historia otomana. Internamente supone el principio del fin de la influencia de la aristocracia turca. Candarli Halil fue depuesto como gran visir y encarcelado con muchos de sus seguidores cuyas propiedades fueron confiscadas con el pretexto, no enteramente desprovisto de verdad, de que su oposición había sido, al menos parcialmente, el resultado de una conspiración que favorecía a los bizantinos. Los hombres del *devşirme* tuvieron al fin la posibilidad de obtener todo el poder político, gracias al amplio desarrollo de las bases económicas y militares de que dependía su fuerza.

La conquista final de Bizancio transformó a Mehmet II en el más famoso gobernante del mundo musulmán. Los musulmanes de todas partes le reconocían ahora como su jefe en la lucha continuada contra el infiel. Le llegaron peticiones de ayuda desde España, Asia Central y la India para luchar contra los enemigos del Islam. Como respuesta, Mehmet empezó a soñar en recrear no meramente un Imperio islámico sino un Imperio de los turcos que se extendiera, desde Europa del Atlántico hasta el Pacífico a través de Asia. La posesión de Constantinopla alimentó en Mehmet el deseo de figurar no sólo como el nuevo señor de Bizancio, sino de todo el mundo cristiano. De ese modo, dominaría el mundo como *Gazi* de los musulmanes, *Jan* de los turcos y emperador de los cristianos. Atendiendo a tales objetivos, Mehmet desarrolló sus bases de poder por todos lados. El objeto de su política interna era restaurar Istanbul como centro político, económico y social del área que anteriormente había dominado. Con este fin se esforzó en repoblar la ciudad no sólo con sus habitantes originales, que habían huido al aproximarse los conquistadores, sino con elementos de las poblaciones conquistadas del Este y el Oeste cuya integración en la capital daría como resultado un microcosmos, acelerando un proceso que, de acuerdo con sus

esperanzas, convertiría el imperio en un todo coherente. Se establecieron privilegios fiscales especiales a fin de estimular a mercaderes, artesanos y demás categorías a establecerse en Istanbul. También se animó al Patriarca ortodoxo griego, al *Catholicos* armenio y al Gran Rabbí judío para que se establecieran allí, y se les permitió convertirse en jefes tanto civiles como religiosos de sus seguidores, constituidos en comunidades autónomas y autogobernadas llamadas *millet,* que fueron las unidades básicas de organización para los súbditos no musulmanes del sultán durante los siglos que siguieron. En respuesta a estos esfuerzos acudió gente de todo el imperio, e incluso del exterior. Acudieron griegos de Morea y de Anatolia, desde puntos tan orientales como Trebisonda; eslavos de los Balcanes, judíos que huían de las persecuciones cristianas en España, Alemania e Italia; turcos de Anatolia y Asia Central, musulmanes no turcos de Irán, Iraq, Siria e incluso Egipto, de modo que, en muy breve tiempo, los huecos dejados por los bizantinos se vieron colmados con nuevas gentes. Al mismo tiempo, Murad se esforzó en restaurar el aspecto físico de la ciudad, aquellas partes más en ruina o en decadencia durante el último período bizantino. El ejército otomano fue utilizado para los trabajos de restauración de viejos edificios, calles, acueductos, puentes y demás obras, y en la construcción de obras nuevas cuando era necesario. Las organizaciones sanitarias se pusieron al día y se tomaron medidas para suministrar alimentos a la ciudad desde todas las partes del imperio. Mehmet dedicó considerable atención a restaurar la vida económica de la ciudad, empezando por la construcción del mercado cubierto (Kapaliçarsi, conocido por Gran Bazar), que pronto se convirtió en el centro de una nueva vida comercial e industrial. Mehmet construyó su propio palacio en los altos de la plaza llamada de Bayezid I, en la que se encuentra hoy la Facultad de Medicina de la Universidad de Istanbul, y cuando se comprobó que era demasiado pequeño y que estaba demasiado alejado del centro urbano, se construyó un nuevo palacio en la parte más alta de la ciudad, al cual se le conoce como *Topkapi Saray* (1464).

Mehmet consagró también mucho tiempo a extender sus dominios por Europa y Asia. Aquí su primer objetivo era aumentar su propio poder, desarrollando el de la clase por él creada y que era su apoyo, el *devşirme.* Con este fin se propuso eliminar las últimas dinastías que podrían disputarle su derecho de legítimo sucesor de los bizantinos y silŷuqíes y reemplazar los príncipes vasallos en los Balcanes y en Anatolia por una forma de gobierno mucho más directa y centralizada, además de extender el dominio otomano más allá de las fronteras heredadas de Murad II. De 1454 a 1463 se concentró

principalmente en los Balcanes. Los principados servios autónomos que habían sido reestablecidos en 1444 constituían un paso a través del cual penetraba la influencia húngara hasta el corazón de los Balcanes otomanos; de modo que, en dos grandes expediciones (1454 y 1455), Mehmet los anexionó al imperio directamente. Entre 1458 y 1460 se valió de los conflictos de los dos príncipes bizantinos que quedaban en Morea para conquistarla y eliminar de paso a los dos principales candidatos al trono bizantino. Pudo calmar desde el principio la ansiedad de Venecia acerca de su expansión hacia el Adriático, concediéndole el derecho de libertad comercial en el Imperio para sus mercaderes, sujetos sólo a un relativamente pequeño impuesto aduanero del 2 por 100 sobre los bienes que entraban y salían de sus posesiones. También se le concedió a Venecia el derecho a establecer un representante comercial permanente *(balyoz)* en Istanbul, dándole así una clara ventaja sobre Génova, que gozaba de libertad de comercio solamente en Crimea y en las islas del archipiélago, y esto con la condición de que pagaran un tributo. Sin embargo, mientras Mehmet ocupaba la mayor parte de Morea, Venecia controlaba los fuertes de Nauplia, Modon y Coron, y los mantenía y pertrechaba por mar, utilizándolos como baluarte contra el avance turco. Cuando en 1463 los griegos de la localidad entregaron el castillo de Argos a Mehmet, Venecia respondió con una ofensiva general en Morea que inauguró la segunda y larga guerra veneciano-otomana (1463-1479). Mientras la guerra continuaba, Mehmet realizó varios avances importantes en otras direcciones. Entre 1454 y 1475 se anexionó todas las colonias comerciales genovesas situadas a lo largo de la costa del Mar Negro en Anatolia, incluidas Amasra (1459), Sinop (1460), Trebisonda (1461) y Kefe (1475), obligando además a los *Janes* tártaros de Crimea a aceptar la soberanía otomana, asegurándose de este modo, para sí y sus sucesores, una fuente importantísima de guerreros y de ingresos. En 1463 ocupó y anexionó Bosnia, en gran parte gracias a la ayuda proporcionada por los Bogomilos, una secta original de Bosnia que había sido encarnizadamente perseguida por los católicos húngaros y que preferían el dominio musulmán al cristiano. Según avanzó la conquista, la mayoría de los Bogomilos se convirtió al Islam, se hizo otomana y se transformó en la clase noble latifundista de la provincia. Venecia tuvo más éxito en la ayuda que le prestó a Albania para que continuase su resistencia bajo la dirección de Iskenderbeg, éxito debido principalmente a la incapacidad demostrada por Mehmet para anular el envío de pertrechos a través del Adriático y también al fracaso de su ejército regular, que no pudo penetrar en el inhóspito país albanés. Al final dejó Albania a las fuerzas irre-

gulares turcomanas traídas de Anatolia que, en el largo proceso de reducir a los albanos, se establecieron permanentemente en la zona, formando la base de la comunidad musulmana de la Albania de hoy.

El Papa no consiguió promover una nueva cruzada contra los otomanos en el concilio de Ancona (1464), pero sí pudo al menos, con la ayuda de Venecia, desviar a Mehmet, provocando ataques de sus enemigos del Este: el principado turcomano de Karaman y los nuevos tártaros de la Oveja Blanca *(Ak Koyunlu)*, dinastía que, bajo la jefatura del famoso Uzun Hasan, reemplazó a los descendientes de Tamerlán en Irán. Como respuesta, Mehmet utilizó las divisiones dinásticas de Karaman para anexionar su territorio (1468), estableciendo el gobierno otomano directo en Anatolia hasta el Eufrates. Sin embargo, varios miembros de la dinastía consiguieron huir hasta las montañas del Taurus y levantar a las tribus turcomanas locales contra los otomanos. Uzun Hasan declaró entonces que él sería el protector de los príncipes destronados de Anatolia, al igual que hiciera Tamerlán un siglo antes. Se le unió buen número de jefes turcomanos con sus seguidores, y él preparó un gran ejército para marchar hacia Anatolia, poniéndose de acuerdo al mismo tiempo (1472) con Venecia y el rey de Rodas para hacer un ataque coordinado contra Mehmet. Uzun Hasan y sus aliados penetraron en Anatolia, asolaron Tokat y llegaron por el Oeste hasta Akşehir. Al mismo tiempo Venecia intensificaba sus ataques en Morea, Hungría entraba en Servia e Iskenderbeg atacaba a Bosnia. Uzun Hasan planeaba enviar una fuerza de treinta mil hombres al Mediterráneo, donde serían transportados por los venecianos para atacar Istanbul.

La amenaza era considerable, pero Mehmet estuvo a la altura de la situación. Dejó los frentes de los Balcanes en manos de sus subordinados, marchó a Anatolia, formó un nuevo ejército de casi cien mil hombres y derrotó a Nzun Hasan en Başkent (Otluk Beli) en el sudeste (1473). El jefe de la Oveja Blanca se vio obligado a renunciar a todas sus conquistas y pretensiones sobre Anatolia y a reconocer la conquista de Mehmet, no sólo de Karaman sino también de todos los otros principados turcomanos, cuyos príncipes devolvió a los otomanos, con lo cual puso fin a este peligro de una vez por todas. Poco después un ejército otomano suprimió a las tribus rebeldes del Taurus y ocupó lo que quedaba de la Pequeña Armenia en Cilicia, completando así la conquista de Anatolia (1474). Esto puso a Mehmet en contacto directo con el Imperio mameluco de Egipto y Siria (1250-1517), que también tenía ambiciones en Cilicia y Anatolia oriental, centradas particularmente en el principado turcomano de Dulgadir (Dū 'l-Qadir), situado en la frontera del

Eufrates que separaba a los dos imperios. Aunque los mamelucos no se unieron abiertamente a Uzun Hasan, entre 1466 y 1471 se aprovecharon de que Mehmed tenía otras preocupaciones para anexionarse Dulgadir y empezar a utilizarlo como cuña para sus propias ambiciones en la zona. En respuesta, Mehmet envió expediciones a Siria y pareció que estallaría de inmediato la guerra entre los dos mayores imperios musulmanes del Próximo Oriente. Pero el que Mehmet se viera envuelto en otros asuntos le impidió emprender una expedición a gran escala en contra de los mamelucos, y éstos, a su vez, se vieron forzados a desviar sus intereses, puesto que se perfilaba ya la decadencia que les llevaría al colapso medio siglo después. La guerra se limitó, por el momento, a incursiones y expediciones de saqueo. Pero no se hizo nada para eliminar las fuentes del conflicto, que continuaría sin solucionar durante el gobierno de los sucesores de Mehmet.

Una vez derrotado Uzun Hasan, con el principado de Karaman destruido y los mamelucos neutralizados, Mehmet pudo volver a Europa. Entre 1474 y 1477 sitió Iskodra (Scutari), la capital de Iskenderbeg, y envió a los turcomanos en destructivas expediciones a lo largo de la costa del Adriático, incluida Venecia. Esto indujo por fin a Venecia a acordar una paz (1479) en la cual cedía todas sus bases en Albania y en Morea, consentía en pagar tributo anual y reconocía la soberanía otomana a cambio de mantener sus derechos comerciales en el imperio. Esta victoria sobre la fuerza naval más poderosa del Mediterráneo animó a Mehmet a emprender dos campañas marítimas. Primero se dirigió hacia Rodas, la puerta hacia la expansión por el Mediterráneo, pero fue derrotado por los Caballeros Templarios que entonces la ocupaban. Al mismo tiempo, Gedik Ahmed Paşa dirigió una gran fuerza expedicionaria otomana hacia Otranto, en el sur de Italia, con la esperanza de utilizar las divisiones entre las ciudades-estado italianas para comenzar a realizar las aspiraciones de Mehmet de extender su imperio por Europa occidental. Otranto fue conquistada con poca dificultad (11 de agosto de 1480) y comenzaron los preparativos para enviar un gran ejército otomano a Italia el año siguiente, a fin de avanzar hacia el Norte. En Italia cundió el pánico y el Papa se dispuso a huir a Francia. Pero la muerte de Mehmet, a principios de 1481, acabó con este intento justamente cuando su mayor ambición parecía a punto de realizarse. A pesar de todo, sin embargo, en el curso de un gobierno de treinta años, Mehmet II se había convertido en «el señor de dos mares y de dos continentes» y había echado las bases para el dominio otomano en Anatolia y en la Europa sudoriental, dominio que iba a durar cuatro siglos.

Pero Mehmet II no es solamente conocido en la historia otomana por estas conquistas. Durante su gobierno se inició también el proceso de amalgamiento de las provincias conquistadas y se establecieron firmemente las instituciones del gobierno y de la sociedad que iban a ser características de los otomanos durante los siglos siguientes. Como las instituciones básicas del gobierno central otomano estaban desarrollándose justamente cuando los otomanos se apoderaron del centro del gobierno bizantino, era inevitable que la influencia de Bizancio fuera particularmente poderosa en esta zona. Así, bajo Mehmet, la posición y el poder del sultán se hicieron mucho más autocráticos que nunca. El elaborado ceremonial y sistema de jerarquías de la corte bizantina fueron recreados en la del sultán, a fin de separarle de sus súbditos y hacer de él un gobernante distante e inabordable cuya voluntad había de ser obedecida sin objeciones ni demora. El nuevo palacio de Topkapi Saray fue construido de modo que reforzara esta separación física, como si se intentase plasmar en la piedra y en el ladrillo el nuevo papel del sultán. Varios métodos se desarrollaron bajo Mehmet para dar al sultán más poder autocrático que el de sus predecesores. Primero, y sobre todo, los *Kapikullari* se transformaron en la clase dominante del imperio, con sus vidas, propiedades y cargos a disposición de su señor, para que hiciese con ellas lo que quisiera. Aunque la antigua aristocracia turca no fue completamente eliminada, ni apartada de los cargos de gobierno, Mehmet II siguió protegiendo al grupo, reforzado por el sistema del *devşirme,* a fin de enfrentar a los dos grupos y asegurarse así los servicios y la lealtad de ambos. Además de las fuentes de poder político y financiero del *devşirme,* se le asignó también el derecho exclusivo de control sobre el cuerpo de los jenízaros la tropa de infantería organizada y entrenada ahora para el uso de la pólvora y las armas de fuego que estaban siendo introducidas en el imperio. A la aristocracia turca no le quedó más que su alianza con la caballería feudal de los *spahi* que, por no querer ni saber utilizar las nuevas armas, estaban condenados a caer en desuso militarmente. La autoridad del sultán se vio también reforzada por la alianza de los intereses de grupos no musulmanes con los suyos propios. Al conceder a los jefes de los *millet* poderes mucho mayores sobre sus seguidores que los que podrían ostentar incluso en los estados cristianos, Mehmet hizo que le fuese provechosa la continuación del nuevo imperio y del poder del gobernante que hacía que esta situación fuera posible, aun en contra de los deseos de muchos de sus seguidores, que habrían preferido establecer un control musulmán y turco más directo sobre todos sus súbditos. Para estimular el desarrollo del comercio y la industria y esta-

bilizar la moneda del imperio, a fin de ayudar al restablecimiento de su prosperidad económica, Mehmet creó también una poderosa clase financiera cuyo interés estaba en estrecha conexión con el de sus fortunas y, por tanto, con las del imperio que él estaba creando.

Mehmet consolidó aún más su poder desarrollando el concepto de que sólo las personas que aceptaran el status de *kapikulu,* es decir, «esclavos de la Puerta», podrían desempeñar cargos de responsabilidad en el gobierno otomano o en el ejército. A los miembros de la aristocracia turca y del *devşirme* les estaba permitido unirse a los *Kapikullari,* pero sólo en tanto en cuanto aceptasen las limitaciones que eran inseparables de los privilegios: sobre todo obediencia absoluta a su señor y devoción de sus vidas y fortunas para su servicio. A partir de aquí, todos los ministros importantes, los oficiales del ejército, jueces, gobernadores provinciales, feudatarios, recaudadores de impuestos y similares fueron miembros de esta clase, pendientes de la voluntad del sultán. Así empezó el proceso mediante el cual las instituciones del extenso imperio vinieron a estar centralizadas bajo la dirección del soberano de un modo que raramente habían conseguido los imperios del Próximo Oriente que precedieron al de los otomanos. Por esta razón, más que por cualquier otra, el imperio otomano no siguió el camino de los estados turcos que le precedieron en Asia Central y en el Próximo Oriente, y que se habían desintegrado rápidamente por haber seguido el antiguo principio turco según el cual el poder se dividía entre los miembros de la dinastía dirigente. Por el contrario, Mehmet y sus sucesores establecieron el principio de indivisibilidad del poder, con todos los miembros de la clase dirigente sujetos a la voluntad del gobernante. Todo esto se apoyó en el desarrollo de una firme ley sucesoria, en lugar de la antigua tradición turca, según la cual sólo a Dios cabía determinar quién sería el nuevo gobernante. Esta tradición había continuado bajo los primeros otomanos, con el resultado de que a todos los hijos del sultán se les consideraba con derechos iguales al trono, y a la muerte del soberano se producían inevitablemente las luchas sucesorias entre sus herederos. Mehmet se esforzó en resolver este problema de varias maneras. Primero hizo estrangular a su hermano pequeño, Ahmed, con el fin de limitar el número de los posibles candidatos a sus hijos, que estaban indirectamente bajo su control. Esto estableció el principio, que los siguientes sultanes seguirían hasta el siglo XVII, de ejecutar a todos los hermanos inmediatamente después de la ascensión al trono de cada nuevo sultán, a fin de limitar las disputas dinásticas. Sólo quedaban los hijos, y para la sucesión se elegía al más capaz, designado por su pa-

dre, para asegurar la continuidad de la línea dinástica. Finalmente Mehmet inició el proceso por el cual todas estas disposiciones y previsiones fueron codificadas, regularizadas e institucionalizadas en una serie de códigos legales *(Kanunname)*, tarea que se dio por terminada en el gobierno de Süleyman el Magnífico, durante el siglo XVI.

Mientras Mehmet tuvo un éxito completo en su acción administrativa y militar, su política económica fue mucho menos hábilmente concebida y ejecutada, y dejó las raíces de las serias dificultades en que se vería su hijo y sucesor Bayezid II. El problema más importante de Mehmet era conseguir suficiente dinero para financiar sus expediciones militares y el nuevo aparato del gobierno y de la sociedad que estaba creando. El sistema de impuestos heredado de sus predecesores no proporcionaba al tesoro ingresos suficientes, teniendo en cuenta sobre todo que muchas de las tierras conquistadas estaban divididas en *timars* cuyos impuestos quedaban en manos de aquellos a quienes se les habían asignado. Para asegurarse los ingresos que necesitaba, Mehmet realizó una serie de movimientos que, si bien consiguieron sus objetivos inmediatos, causaron graves trastornos y dificultades económicas. En primer lugar, retiró todas las monedas de la circulación y emitió otras nuevas en su lugar, de aleación más baja. Para reforzar la nueva moneda, envió agentes armados a las provincias con derecho a registrar las casas de los mercaderes y los caravanserrallos y confiscar sin compensación las antiguas y más valiosas monedas que ellos trataban de conservar. Pero la devaluación de la moneda provocó una rápida inflación, y el alza de precios causó grandes trastornos en la industria y el comercio que el sultán había intentado promover. Además, en su búsqueda de ingreso, creó monopolios sobre la producción y el uso de bienes esenciales como la sal, el jabón y la cera, concediéndoselos al mejor postor. Mientras el tesoro consiguió enormes ingresos, la masa del pueblo sufrió considerablemente por los precios excesivos y las carestías artificiales que creaban los monopolizadores en provecho propio, y esto fue también causa de mucho descontento y confusión. Finalmente fue Mehmet el que estableció el principio de que toda propiedad productora del imperio pertenecía en último término al sultán. De acuerdo con tal principio, confiscó gran número de propiedades privadas *(mülk)* y bienes de mano muerta *(vakif)*, la mayor parte de los cuales fue transformado en *timars*. Aunque esto resolvió el problema de Mehmet de pagar a su ejército, creó, sin embargo, un gran resentimiento entre aquellos que habían poseído las tierras previamente, la aristocracia turca y los doctos *Ulema*, cuyo des-

contento estuvo a punto de terminar con estado y sultán bajo Bayezid II (1481-1512).

En muchos aspectos, el gobierno de Bayezid II puede considerarse como un período de sosiego para el imperio, durante el cual se consolidaron las realizaciones de Mehmet y se resolvieron las reacciones económicas y sociales que su política interna había causado, dejando a los sultanes sucesores unas bases firmes y poderosas desde las cuales podrían hacer nuevas conquistas y alcanzar nuevas cimas de grandeza, tanto en el Este como en el Oeste.

Las relaciones de Bayezid II con el exterior se caracterizaron por la prudencia, a diferencia de la política seguida por los que le precedieron y por los que le iban a suceder. Había varias razones para esta precaución, pero la más importante de ellas eran los problemas internos que le había dejado su padre. Las restricciones económicas que impusiera Mehmet II para financiar sus campañas habían llevado virtualmente a un estado de guerra civil, estimulado por las grandes facciones políticas que competían por el poder en Istanbul: el partido del *devşirme* y la aristocracia turca. Los miembros de esta última que habián sufrido bajo el gobierno de Mehmet abogaban por la ascensión del príncipe Bayezid, con la esperanza de que, al ser más pacífico y contemplativo que su hermano Cem Sultan, su ascensión significaría el fin de las conquistas y la consolidación de lo que había sido previamente adquirido. Sin embargo, la alianza entre Bayezid y la aristocracia turca se vio alterada por los acontecimientos que habían tenido lugar durante los últimos cuatro años del gobierno de Mehmet. Este comenzó a darse cuenta de que había ido demasiado lejos al reforzar el *devşirme,* y que, al darles la mayor parte de los frutos de sus extensas conquistas, les había colocado en una posición de poder equivalente a la que gozaba la aristocracia turca antes de la conquista de Constantinopla. Para remediar esto Hehmet empezó a conceder nuevas tierras a la aristocracia misma a fin de restablecer el equilibrio entre ambos grupos. Por el tiempo de la muerte de Mehmet, pues, era la aristocracia turca la que se beneficiaba de las conquistas y la que por consiguiente decidió apoyar a Cem Sultan, mientras que Bayezid y el *devşirme* se veían forzados a una incómoda alianza. Cuando Mehmet murió, la preponderancia militar del *devşirme* en la capital permitió que Bayezid subiera al trono. Cem huyó a Anatolia y, ayudado por la aristocracia turca, comenzó una revuelta en contra de su hermano que duraría hasta 1495 y que impidió a Bayezid emprender aventuras en el extranjero por mucho que él y los que le rodeaban lo hubiesen deseado. La revuelta de Cem se divide en tres claros períodos. Durante el primero, que

duró de abril a junio de 1481, se colocó en la antigua capital otomana de Bursa, se declaró sultán de Anatolia y propuso que se dividiera el imperio, quedándole a Bayezid solamente Rumelia, con Istanbul como capital. Pero Bayezid II pronto fue capaz de conciliarse a los aristócratas que originalmente le habían apoyado durante la mayor parte del reino de su padre, sin oponerse por ello al *devşirme,* que le había llevado al poder; así que Cem encontró escaso apoyo, fue derrotado por Bayezid en la batalla de Yenişehir (20 de junio de 1481) y huyó al exilio, a la Siria mameluca. El segundo período de la revuelta de Cem duró del 26 de marzo al 17 de julio de 1482. Durante este tiempo recibió el generoso apoyo de hombres y armas, de los mamelucos, que querían valerse de él para debilitar a los otomanos en la Anatolia oriental. Cem volvió a Anatolia con la ayuda del antiguo príncipe de Karaman, que también se había refugiado entre los mamelucos. Entre tanto, la mayor parte de los turcomanos de Anatolia se había reconciliado con el gobierno otomano gracias a las tendencias heterodoxas de Bayezid; una vez más Cem fracasó y tuvo que abandonar el imperio junto con sus aliados. Así se inició el período final de la revuelta de Cem, con doce años de relativa impotencia, exiliado (1483-1495). Cem cayó primero en manos de los Caballeros de San Juan de Rodas, y del Papa, que esperaba utilizarlo como jefe de una nueva cruzada contra los otomanos. Pero, aunque se hacían muchos planes, nada se llevaba a cabo, porque las potencias que hubieran podido suministrar la fuerza militar necesaria para tal empresa guardaban aparentemente el suficiente temor a los otomanos como para desear evitar toda acción que pudiera poner al sultán en su contra. Por tanto, todos los huéspedes de Cem aceptaron los secretos subsidios de Bayezid para retener al príncipe en el exilio. Parece ser que, como resultado de uno de esos subsidios, Cem fue envenenado en 1495, con lo cual se puso fin a sus amenazas contra Bayezid.

Mientras tanto, el principal problema interno de Bayezid era el de establecer su autoridad sobre los jefes del *devşirme* que le habían alzado al poder, y que ocupaban los principales puestos militares y administrativos a partir de su ascensión al trono. Mientras Bayezid aceptaba ostensiblemente esta situación, en realidad establecía secretos contactos con los jefes de la aristocracia turca y colocaba disimuladamente a sus hombres en posiciones clave, incluido el mando de los jenízaros. Cuando se consideró preparado, hizo ejecutar o envió al exilio a los principales jefes del *devşirme,* valiéndose de su control sobre los jenízaros para prevenir cualquier reacción de aquéllos. Bayezid restauró entonces a la aristocracia turca en una posición equivalente a la del *devşirme,* y durante el resto de su gobierno

mantuvo a los dos grupos cuidadosamente equilibrados y bajo su control. Su política interior y exterior reflejan alternativamente la necesidad de satisfacer a cada uno de los grupos en diferentes momentos.

El objetivo más inmediato de Bayezid era la consolidación de las conquistas de Mehmet. Trató de crear un sistema administrativo plenamente capaz de explotar las nuevas adquisiciones en beneficio del estado y no en el de uno u otro partido. Con este fin, devolvió la mayoría de las propiedades expropiadas por su padre a sus primitivos poseedores. Se establecieron impuestos iguales para las diferentes provincias, de modo que campesinos, mercaderes y artesanos pudieran soportar la obligación de mantener el estado sin las desigualdades y excesos que habían caracterizado al régimen de Mehmet. Fue particularmente importante el establecimiento del *avariz-i divaniye* o «caja para la guerra», que se nutría con impuestos regulares recaudados en tiempo de paz para proveer las necesidades especiales de la guerra, sin las confiscaciones e impuestos gravosos que habían trastornado tanto la economía durante Mehmet II. Se hicieron esfuerzos para revalorar la moneda e impedir que la devaluada diera al traste con el sistema monetario, con el resultado de una nueva prosperidad en la economía. Bayezid consolidó la administración de los territorios conquistados, estableciendo sistemas directos de impuestos sobre las provincias que anteriormente habían sido gobernadas por vasallos. Reorganizó la estructura financiera central y, por primera vez, estableció una especie de sistema presupuestario para hacer el balance de ingresos frente a gastos sobre unas bases anuales regulares.

Culturalmente, Bayezid patrocinó una fuerte reacción contra las tendencias «europeizantes» que habían caracterizado el medio siglo precedente. También cayó bajo la influencia de los *Ulemas,* que se habían agrupado a su alrededor cuando todavía era príncipe en Anatolia, y que pretendían estimular un renacimiento de la ortodoxia, similar al que había tenido lugar en tiempo de los Grandes Silŷuqíes, con el fin de salvar al Islam del materialismo de la época de Mehmet II por un lado, y de la amenaza del Šī'īsmo, que se estaba convirtiendo en un creciente peligro para el ortodoxo estado otomano entre las tribus turcomanas de la Anatolia oriental. Bajo esta influencia, Bayezid estableció instituciones del Islam ortodoxo y desarrolló la jerarquía e influencia de los *Ulemas* en todo el imperio.

Al mismo tiempo, sin embargo, Bayezid se vio forzado a emprender campañas en el Este y en el Oeste, no sólo para asegurarse el respaldo de muchos de sus seguidores y solidificar su posición como cabeza del Islam, sino también, simplemente, por las exigencias de aquel tiempo. En Europa redondeó las

conquistas otomanas al sur del Danubio y de Sava, tomando Herzegovina (1483), con lo cual sólo Belgrado quedó fuera del control otomano. Como el rey húngaro Matías Corvino estaba ahora interesado principalmente en Bohemia, acordó la paz (1484) y después de su muerte (1490) las luchas sucesorias dejaron este frente relativamente tranquilo durante el resto del reino de Bayezid. Por el Noroeste, el sultán extendió el territorio otomano al otro lado del Danubio por primera vez, extendiéndose en dirección Norte a lo largo de las costas del Mar Negro y tomando los puertos de Kilia, que controlaba una de las bocas del Danubio, y Akkerman, que controlaba la desembocadura del Dniester (1484). Estos eran puntos importantes del comercio de la Europa del Norte con el Mar Negro, y su posesión supuso para Bayezid más poder económico y político en Europa. También le permitió obligar a Esteban de Moldavia a aceptar la soberanía otomana, primer paso de la incorporación de los principados rumanos al imperio. Esto bloqueó las ambiciones de los polacos, que estaban tratando de penetrar en el Mar Negro y en Crimea, y condujo a la primer gran guerra otomano-polaca. Entre 1483 y 1489, Polonia envió tres expediciones a través del Dniester, y los otomanos tomaron represalias; pero esto eran sólo episodios aislados, sin efectos permanentes. A Bayezid le bastaba la conquista realizada, mientras que los polacos se vieron desviados por la expansión del Principado de Moscú, gobernado por Iván el Grande (1462-1505), de modo que ninguna de las dos partes trató de ir más lejos y el frente quedó tranquilo a partir de 1484.

Por el Este, las conquistas precedentes, que habían llegado hasta el Eufrates, llevaron a Bayezid a un nuevo conflicto con el imperio mameluco, centrado en el control del pequeño principado independiente de Dulgadir, que se extendía sobre gran parte de Cilicia y las montañas al sur del lago Van. Posteriores conflictos se vieron precipitados por el deseo de Mahmud II y de Bayezid II de manifestar su papel dirigente del mundo islámico, ganando posiciones en las Ciudades Santas de La Meca y Medina, que hacía tiempo que estaban bajo control mameluco. La ayuda mameluca a Cem Sultan exacerbó más aún las relaciones e hizo que algún tipo de conflicto fuera inevitable, aunque Bayezid aparentemente trataba de evitar la guerra abierta, mientras fuera posible, para poder concentrar su atención en otros problemas. Entre 1485 y 1491 estalló definitivamente la guerra entre otomanos y mamelucos, pero ninguna de las dos partes hizo uso de grandes fuerzas, y los choques eran irregulares y poco decisivos. Al final, los mamelucos consiguieron la soberanía sobre Dulgadir y no se les permitió a los otomanos

ningún tipo de posición en las Ciudades Santas, así que los principales temas de disputa continuaron en vigor.

En Europa, Bayezid intentó contrarrestar el efecto que en el interior del imperio había causado la falta de una acción decisiva contra los mamelucos, utilizando las disputas dinásticas de los húngaros para quitarles Belgrado, cosa que no consiguió. Todas las expediciones que envió a Transilvania, Croacia y Carintia fueron desbaratadas. Por fin, en el mismo año en el que murió Cem Sultan (1495), se firmó una nueva paz con Hungría, que dejaba los objetivos de Bayezid sin realizar, así que se tuvo que volver hacia su otro gran enemigo europeo, Venecia, para restablecer su reputación entre aquellos de sus súbditos que eran más belicosos. Después de perder la mayor parte de sus posesiones en Morea, Dalmacia y Albania, cedidos a los otomanos en la guerra de 1463-79, Venecia se había esforzado solapadamente en suscitar revueltas en contra de los sultanes en aquellos territorios, a fin de recuperarlos en la primera oportunidad. También consiguió apoderarse de Chipre (1489), tras convertirla en una gran base comercial y naval, se negó a que Bayezid la utilizara contra los mamelucos, marcando así su importancia como pieza política y estratégica que el sultán tendría que conquistar en un momento u otro si quería dominar esta región. Además, Bayezid también quería apoderarse de los últimos puertos venecianos en Morea, Navarino, Modon y Koron, a fin de establecer firmemente el poder naval otomano en el Mediterráneo oriental. El resultado fue una nueva guerra otomano-veneciana, que duró de 1499 a 1503. Bayezid dirigió las fuerzas otomanas terrestres en Morea, mientras que la nueva armada otomana emprendía su primera gran campaña bajo la dirección de Burak Reis. Los otomanos triunfaron por tierra y por mar, pero Venecia entonces consiguió hacer entrar a Hungría en la contienda, y Polonia, Moldavia y Rusia parecían dispuestas a seguirle para recuperar los territorios que Bayezid les había previamente arrebatado en la costa del Mar Negro. En el Mediterráneo, Venecia empezó a conseguir ayuda naval de España, de Francia, de los Caballeros de Rodas, del Papa y de Portugal. Forzado por la amenaza de esta nueva coalición europea y por nuevas dificultades que surgían en Anatolia, Bayezid empezó a buscar la paz, y el resultado fue un nuevo acuerdo firmado en septiembre de 1502. Venecia aceptó la conquista otomana de todos los fuertes de Morea, del de Draj en Albania y de la isla griega de Cefalonia, y acordó reanudar sus pagos de tributo anual al sultán. Bayezid, a cambio, restableció la posición privilegiada de Venecia en el comercio otomano, y devolvió la isla griega de Santa Mora y todas las propiedades venecianas de las cuales se había apoderado

durante el conflicto. Fue hecha la paz con los húngaros y con sus aliados norte-europeos en base al *statu quo ante* (25 de marzo de 1503); Bayezid acordó detener sus incursiones al norte del Danubio, y los húngaros devolvieron las tierras ocupadas alrededor de Belgrado. Venecia fue eliminada como amenaza al poder naval otomano en el Mediterráneo oriental y a las actividades terrestres otomanas en el norte del Danubio. Las nuevas bases navales permitieron a la flota otomana convertirse en un poder mediterráneo de primera magnitud. La guerra marcó también la entrada de los otomanos, con creciente peso, en la diplomacia europea. Desde entonces las diferentes alianzas y confederaciones siempre tuvieron que considerar e incluir al sultán en sus planes, acuerdos y convenios. Al mismo tiempo, la seguridad establecida en el Oeste permitió al sucesor de Bayezid emprender mayores conquistas por el Este, y la posición estratégica que dejó Bayezid hizo posible las nuevas conquistas realizadas al norte del Danubio por Süleyman el Magnífico. Bayezid nunca fue capaz de sacarle partido a esta posición por las dificultades que surgieron en la Anatolia oriental, que, efectivamente, ocuparon su atención durante el resto de su gobierno. El principal problema fue la rápida pérdida de control, por parte del gobierno central, en esta zona, debido a las crecientes revueltas de los nómadas turcomanos, que se inspiraban en una nueva norma heterodoxa propagada por la dinastía Ṣafaví del Irán. La lucha, en realidad, no era más que la reanudación del antiguo conflicto entre los nómadas autónomos y relativamente incivilizados y las civilizaciones del Próximo Oriente, estables y sedentarias, que ahora representaban los otomanos. El problema había existido bajo los regímenes precedentes, pero no había sido resuelto. Los otomanos lo intentaron al principio, empujando a los nómadas hacia el interior de los Balcanes, en particular hacia aquellas zonas en que el ejército otomano no podía actuar debido a lo accidentado del terreno. Miles de ellos fueron confinados en la Anatolia oriental, en las montañas, donde continuaron viviendo como lo habían hecho en el pasado, con muy pocas ingerencias del gobierno. Pero a medida que se extendía el gobierno otomano hacia el Este, bajo Mehmet II y Bayezid II, y se establecía allí la administración otomana, fueron surgiendo tentativas encaminadas a forzar a las tribus a que pagaran impuestos, a que sus hombres prestaran servicio militar y aceptaran las direcciones administrativas generales de los funcionarios provinciales otomanos. Desde entonces los nómadas empezaron a sentirse cada vez más incómodos en tierras que habían llegado a considerar como suyas propias.

La reacción tribal a esta expansión del poder otomano se concentró y manifestó por medio de la heterodoxia islámica, a

la cual ellos eran particularmente sensibles a causa de su capacidad de incorporar a la nueva fe muchos de los antiguos ritos y creencias del chamanismo, a menudo con muy pocas variantes. Los nómadas mostraron una adhesión fanática a los jefes de las órdenes místicas ṣūfíes, ya que predicaban una forma del Islam mucho mejor adaptada a su vida nómada y a sus costumbres que la oficial y ortodoxa a la que se adherían, y protegían, los otomanos. Los esfuerzos de Bayezid por establecer el control central llevaron a los nómadas a romper incluso los tenues lazos que habían previamente aceptado con la dinastía otomana, y a prestar su lealtad, tanto política como religiosa, a los jefes ṣūfíes, en directa oposición con la civilización próximo-oriental establecida, que ahora representaban los otomanos.

La comunidad socio-política que más éxito tuvo, y que se desarrolló de este modo en la Anatolia oriental durante el siglo XV, fue la de los ṣafavíes, fundada originalmente por Seyh Safi ud-Din de Ardebil (1253-1334). Ejercitando su jefatura, tanto política como espiritual, los jefes ṣafavíes aprovecharon el descontento de los turcomanos con los otomanos para extender su poder a amplias zonas de Anatolia oriental y convertirse en una gran amenaza política para el estado otomano, incluyendo también bajo su protección a varios príncipes turcomanos que huían de la conquista otomana, así como a muchos de aquellos que habían contribuido a la revuelta de Cem Sultan. Bajo Ismail (1502-1524), los ṣafavíes enviaron misioneros por toda Anatolia para difundir su mensaje no sólo entre las tribus nómadas, sino también entre los campesinos, que empezaron a ver en la heterodoxia y en sus jefes la solución de sus problemas, lo cual dio origen a una serie de graves revueltas. Durante algún tiempo, Bayezid no hizo nada para evitar la difusión de este movimiento no sólo por su preocupación por la amenaza de Cem y los peligros que amenazaban desde Europa, sino también por sus propias tendencias místicas que le hacían difícil actuar en contra de movimientos con cuya base ideológica congeniaba en muchos aspectos. Pero una vez que se hubo restablecido la paz en Europa, en 1502-1503, el espectro de una sublevación general en Anatolia obligó por fin al sultán a emprender la acción, a pesar de sus sentimientos personales. Se puso en marcha una expedición militar contra los rebeldes, y aunque no fue realmente capaz de terminar con los disturbios turcomanos, obligó a Ismail a desplazar el centro de sus actividades hacia el Este, al Azerbaiyán. Allí el colapso de la dinastía de la Oveja Blanca, sucesores de Tamerlán, había llevado a la anarquía política, e Ismail se aprovechó de la situación para establecer su propio gobierno por todo el Irán. Alternando el mensaje religioso y la fuerza militar, Ismail creó

un nuevo y poderoso estado que llegó a ser el mayor rival de los otomanos en el Este. Pronto pasó de un sūfismo heterodoxo a la herejía šī'ī, no sólo para dar un tinte religioso más claro a la lucha que mantenía con los otomanos, sino también para proporcionar a la dinastía turca ṣafaví un buen instrumento con que atraerse los sentimientos nacionales de los iraníes que ahora gobernaba. Al mismo tiempo, Ismail continuó difundiendo su mensaje como jefe ṣūfī entre los turcomanos de Anatolia, tomando Dulgadir en 1507, para aprovecharse de la debilidad de los mamelucos antes de que los otomanos pudieran hacerlo en su lugar. Bayezid hizo poco por suprimir a los predicadores ṣafavíes y evitó cuidadosamente un conflicto militar abierto con el ejército de Ismail, con el resultado de que los partidarios de los ṣafavíes en Anatolia oriental, dirigidos por Sah Kulu, suscitaron una nueva y gran rebelión en los alrededores de Teke (1511), capturaron Kütahya, pusieron en peligro a Bursa y marcharon hacia Istanbul, atrayendo a miles de nuevos partidarios durante la marcha. Todas las injusticias económicas y sociales de aquel tiempo, sólo parcialmente remediadas por Bayezid, se fundieron en esta revuelta básicamente religiosa contra la autoridad central, y parecía que el gobierno otomano en Anatolia había llegado a su fin. Solamente una campaña a gran escala, dirigida por el gran visir Ali Paşa, fue capaz de matar a Sah Kulu y derrotar a su ejército cerca de Bursa, a finales de 1511, pero las condiciones de fermento y de descontento que habían hecho el triunfo de este movimiento continuaron siendo un gran problema para el sucesor de Bayezid.

Algunas de las razones que explican el fracaso de Bayezid en emprender una acción más decisiva en contra de los safavíes hay que buscarlas en la situación política de Istanbul, cada vez más difícil y complicada durante los últimos años de su gobierno. Bayezid estaba enfermo y buscó consuelo en la contemplación mística, y dedicó gran parte de su tiempo a mantener conversaciones con estudiosos y jefes místicos, confiando gran parte de los asuntos de gobierno a sus colaboradores. El resultado de esta situación fue el desmoronamiento del aparato político que había establecido después de su ascensión al trono, y el estallido de nuevos conflictos, en la lucha por el poder, entre el *devşirme* y la aristocracia turca, y también entre sus hijos, enzarzados en los derechos de sucesión. Los principales candidatos eran el príncipe Ahmed, gobernador de Amasya, y el príncipe Selim, gobernador de Trebisonda. Parece ser que Bayezid prefería al primero, a causa de su personalidad pacífica y sus intereses intelectuales. También parece que la aristocracia turca prefería a Ahmed, ya que deseaba continuar la política de su padre, de paz y consolidación, y también porque pensaban

que sería más fácil de controlar que Selim. La personalidad violenta de éste y su política guerrera atraían al *devşirme* y a los jenízaros, pues pensaban que estaba dispuesto a reanudar la política de actividad expansionista de Mehmet II. La rivalidad tomó forma tratando de conseguir puestos administrativos lo más cercanos posible a Istanbul, ya que sabía que el candidato que consiguiera llegar primero a la capital tras la muerte de Bayezid sería el que tomaría el trono. Cuando el sultán favoreció abiertamente a Ahmed, dándole un puesto mucho más cercano a Istanbul que el que tenía Selim (1511), éste se sublevó con la ayuda de su suegro, el Jan de Crimea. Bayezid pensó primero en atacar y aplastar a Selim, y así asegurar la ascensión de Ahmed, pero la revuelta de Sah Kulu le obligó a hacer la paz con Selim y dar a ambos hermanos puestos que equidistaban de la capital. Sin embargo, tan pronto como terminó la revuelta, Bayezid renegó de su promesa y declaró su intención de abdicar en favor de Ahmed. Selim se sublevó por segunda vez, pero fue derrotado en Çorlu (3 de agosto de 1511), después de lo cual huyó a Crimea. Bayezid intentó entonces poner a Ahmed en el trono, pero los jenízaros se sublevaron en Istanbul para imponer sus ambiciones políticas, mataron a los partidarios de Ahmed y colocaron a Selim en el trono (24 de abril de 1512). Selim, pues, consiguió el trono otomano gracias a la acción de los jenízaros. Bayezid había fracasado en dar al sultanato el control permanente del *devşirme* y de la aristocracia turca y esto sería el mayor problema de su sucesor. Pero aunque empleó en campañas mucho más tiempo del que se había propuesto consiguió de todas maneras evitar la actividad militar en mucho mayor grado que sus predecesores y tuvo amplio éxito en consolidar la administración de la mayor parte del imperio que le dejó su padre en Europa y, en menor grado, en Anatolia occidental. Se desarrollaron extraordinariamente la industria y el comercio y los ingresos públicos aumentaron, con lo cual le fue posible consolidar el gobierno y las instituciones del Islam ortodoxo, al mismo tiempo que trataba de paliar la desastrosa política económica de Mehmet II, causa de gran parte de las tensiones políticas que habían perturbado su reino.

III. EL IMPERIO OTOMANO EN SU APOGEO (1512-1555)

Mientras Bayezid II se mantuvo en el trono, con el apoyo de los jenízaros, a pesar de su oposición a la política activista de éstos, el sultán Selim I (1512-1520) fue su candidato, pues se mostraba enteramente de acuerdo con su deseo de volver a

la política de Mehmet II, de rápida expansión en el Este y en el Oeste. Sus ambiciones no tenían límite. Casi tan pronto como llegó al poder escribió sobre su intención de gobernar todo el mundo civilizado y convertirse en el primer y legítimo sucesor de Alejandro Magno. Pero aunque la política de Selim coincidía con la sostenida por quienes le habían traído al poder, también seguía a Mehmet en su determinación de evitar la dependencia de cualquier grupo y crear, además, su propia e independiente autoridad. Mehmet lo había logrado desarrollando el *devşirme,* pero había conseguido un poder autónomo combatiendo a aquellos que se oponían a sus deseos, los aristócratas turcos, el grupo cuya posición había que reducir. Bayezid había alcanzado este fin reafirmando a aquéllos en una posición igual a la del *devşirme,* y tuvo éxito en su propósito porque la política del grupo que apoyaba coincidía con la suya. Selim, sin embargo, estaba en una situación en la que no podía equilibrar las fuerzas políticas más que reforzando al grupo de la oposición. Esto no lo iba a hacer, así que tuvo que buscar nuevos métodos para conseguir tal fin. Primero, cuando el príncipe Ahmed, apoyado por la aristocracia turca, pretendió impedir su ascensión al trono ocupando Bursa, Selim no sólo derrotó a su ejército sino que también le mató a él y a su hermano Korkud (1512). Esto, en sí mismo, no era una innovación, ya que se insertaba en la tradición, establecida por Mehmet II, según la cual los sultanes reinantes matarían a sus hermanos para reducir la posibilidad de luchas por el poder en el interior de la familia. Pero Selim llegó más lejos. Mató también a los siete hijos de sus hermanos y a cuatro de sus propios cinco hijos, dejando sólo al más capaz, Solimán (Süleyman), como único heredero posible a su trono. Selim consolidó así su propia posición privando a sus virtuales oponentes de un jefe alrededor del cual pudieran agruparse. Dejó al *devşirme* el control del ejército y del gobierno, pero redujo en realidad la posibilidad de influir sobre él por falta de oponentes. Posteriormente, Selim siguió reforzando su poder sobre el *devşirme,* separando de él al cuerpo de los jenízaros y convirtiéndolo en la guardia militar personal del sultán. El método de Selim para conseguir poder sin cambiar la posición del *devşirme* sólo dio resultado en tanto que el sultán fue capaz de controlarlos por su habilidad personal. Cuando su hijo y sucesor Solimán el Magnífico emprendió la misma política, la debilidad relativa del sultán dio al *devşirme* el control absoluto, con la posición política de la antigua aristocracia turca definitivamente acabada; tendencia ésta que marcaba el principio de la desintegración del poder otomano. Por el momento, sin embargo, Selim consiguió el control absoluto mientras mantenía el poder del *devşir-*

me y esto le capacitó para actuar decisivamente en la consecución de sus ambiciones imperiales.

Si bien las ambiciones de Selim abarcaban tanto Europa como Asia, sus problemas extranjeros más inmediatos se encontraban en el Este, así que decidió moverse primero en esta dirección y hacer acuerdos de paz con sus vecinos europeos para asegurarse que no sería molestado en su flanco occidental. Selim escogió entonces al Sah Ismail del Irán como su primera víctima. Por este tiempo, los ṣafavíes habían adoptado formalmente el Islam šī'ī como la religión oficial de su estado, presentando así a los otomanos un mayor desafío en cuanto a su dominio en el mundo islámico. Los predicadores ṣūfīs ṣafavíes alcanzaban también mucho éxito en la difusión de su mensaje religioso-político en Anatolia oriental, con el resultado de que Selim consideró a Ismail como su principal rival oriental incluso a pesar de que la enemistad con el ahora decadente estado mameluco llevaba desarrollándose mucho más tiempo. Como primer paso, Selim dirigió una vigorosa campaña contra los partidarios de los ṣafavíes en Anatolia oriental, matando miles de nómadas y misioneros y justificando sus expediciones como guerra santa en contra de los herejes que amenazaban con corromper el Islam. Así como la conversión de Ismail al Šī'ismo era en primer lugar un movimiento político y sus llamadas religiosas a las tribus turcomanas tenían connotaciones políticas, la respuesta otomana estuvo primero basada en términos religiosos, en este caso de estricta defensa de la ortodoxia, contra la amenaza de la herejía.

Selim partió de Istanbul para su primera campaña iraní en marzo de 1514. Mientras atravesaba Anatolia continuó su despiadada campaña en contra de los seguidores de los ṣafavíes, eliminando en el mismo proceso todos los movimientos que rehusaban aceptar su gobierno y esperaban restaurar la autonomía de los principados que habían anexionado sus predecesores. Así, en respuesta al peligro ṣafaví, Selim culminó la política centralizadora de Mehmet II. Sah Ismail vio que su ejército no podía enfrentarse al de los otomanos, así que emprendió una política de «tierra arrasada», evitando contactos con el enemigo y retirándose al Irán central con la idea de atraer a Selim al interior de un país en que ambos ejércitos se encontrarían en situación de igualdad. Entretanto arrasó las tierras iranias del Azerbaiyán, tomando con él a la mayor parte de la población local y dejando a Selim con la dificultad cada vez mayor de conseguir suficientes alimentos y suministros para su ejército. El problema quedó parcialmente resuelto mediante el envío de pertrechos desde Istanbul a través del mar Negro hasta Trebisonda, y desde allí por tierra, pero la escasez de carretas

y animales entorpecía el éxito del intento. El principado de Dulgadir denegó las demandas de ayuda de Selim ya que estaba bajo soberanía ṣafaví y sólo en el último momento la ayuda del jefe georgiano de Akiska salvó al ejército otomano de sufrir un desastre antes incluso de que se enfrentaran a los persas. La escasez de suministros fue causa de un descontento considerable en el interior del ejército, particularmente entre los jenízaros, que siempre se había opuesto a los planes bélicos de Selim para el Este, aparentemente a causa de su estrecha conexión con el Ṣūfismo a través de la orden de los *bektaşi* y del influjo de los predicadores ṣafavíes infiltrados en el interior del propio cuerpo. También los *sipahis,* del mismo modo que los jenízaros, preferían las expediciones a Europa porque las posibilidades de botín eran mayores. Pero Selim estaba a la altura de la situación. Utilizando fuerzas auxiliares de los Balcanes y la caballería *Sipahi* castigó despiadadamente a los jenízaros, ejecutó a sus jefes y puso a sus propios hombres en su lugar utilizando así una situación desfavorable para conseguir el mando total de una fuerza militar que podía capacitarle para controlar al *devşirme* en el interior del país.

El sultán continuó hacia el Este. Su punto de mira era Tabriz, capital del Azerbaiyán, donde esperaba pasar el invierno antes de ocupar todo el Irán en el año siguiente. Dándose cuenta de que no podía perseguir a los safavíes a través de todo el país y temiendo una emboscada, escribió una serie de cartas insultantes a Ismail tratando de atraerle a campo raso. Ismail no se vio muy afectado por ello, pero las acusaciones de Selim hicieron mella entre sus seguidores y acabaron forzando a Ismail a aceptar una batalla abierta en contra de sus deseos. El ejército ṣafaví se trasladó para interceptar a los otomanos antes de que entraran en el Azerbaiyán. Los dos ejércitos se encontraron en Çaldiran, en la orilla oriental del Eufrates, el 23 de agosto de 1514. Aunque las fuerzas otomanas estaban exhaustas y continuaban sufriendo la escasez de avituallamiento y eran presa del descontento, los safavíes fueron derrotados debido a la superioridad otomana en armas y en tácticas, en particular porque los otomanos utilizaban cañones y pólvora, mientras que los ṣafavíes usaban arcos y lanzas. Azerbaiyán fue tomado sin resistencia. Mercaderes, artistas y otros a quienes Şah Ismail había sacado de sus antiguos centros de cultura islámica en Jurasán y Transoxiana fueron enviados a Istanbul, proporcionando así a los otomanos la flor y nata de la intelectualidad del Islam oriental, que había de llevar el desarrollo cultural otomano a su cima bajo Solimán el Magnífico.

Pero la victoria de Çaldiran no llevó ni a la conquista del

Irán ni al colapso del Imperio ṣafaví. El descontento del ejército de Selim aumentó cuando vieron que el Azerbaiyán no podía proporcionarles el botín que ambicionaban. Como el Azerbaiyán había sido arrasado por las tropas ṣafavíes en su retirada los problemas del suministro aumentaron y fueron agravados por la proximidad del invierno. Selim se vio finalmente obligado a retirarse a Anatolia y Sah Ismail recuperó en la primavera siguiente su provincia perdida. Así que Çaldiran no dio los frutos apetecidos, pero convenció a Ismail y a sus sucesores de la necesidad de evitar conflicto abierto con los otomanos a toda costa y retirarse cada vez que se acercaran. Esta táctica preservó los restos del ejército ṣafaví pero permitió a Selim vencer a las últimas dinastías turcomanas independientes de Anatolia oriental, incluyendo Dulgadir y las tribus kurdas de los alrededores de Diyarbakir (1515-1517), completando así el control otomano de Anatolia y dominando los principales pasos de las montañas hacia el Cáucaso y el Creciente Fértil. Los otomanos además estaban en una posición desde la cual podían anular el provechoso comercio iraní de la seda cuando lo desearan, y controlar el acceso mameluco a sus fuentes principales de aprovisionamiento de esclavos en el Cáucaso. Las bases para futuros avances orientales quedaban así colocadas.

Con el Irán neutralizado y la Anatolia oriental asegurada, Selim pudo volverse hacia el Imperio mameluco que rivalizaba con los otomanos en busca de preeminencia en el mundo islámico y en la Anatolia oriental y que estaba propicio a la conquista. La única cuestión era quién sería el primero en intentarlo, si los otomanos o los ṣafavíes. A los problemas que los señores feudales autónomos planteaban a los sultanes mamelucos se añadían las dificultades económicas causadas por los intentos navales portugueses de desviar las rutas del comercio internacional entre Europa y el Lejano Oriente, del Oriente Próximo hacia las nuevas rutas marítimas que rodeaban el sur de Africa. Los esfuerzos de los piratas portugueses por cerrar el mar Rojo y el Golfo Pérsico eran apoyados por Ismail, que esperaba así ganar su apoyo en vistas a una alianza general con Europa en contra de los turcos, alianza que podía darle buen juego en Anatolia y en el mundo árabe.

Los mamelucos pidieron ayuda a Selim contra los portugueses y éste se la concedió a cambio de concesiones en las Ciudades Santas y del reconocimiento de sus conquistas en Anatolia Oriental. Madera, armas de fuego, hierro y brea fueron enviados a los mamelucos para ayudarles a construir barcos de guerra en el mar Rojo, pero a pesar de esto los mamelucos permanecieron neutrales durante la campaña de Çaldiran, ne-

gándose a enviar alimentos a las fuerzas otomanas en un momento de apuro para éstas, por el miedo de que Selim les salvara de los portugueses e iraníes sólo a fin de ocupar ellos mismos su imperio. La ocupación otomana de Dulgadir parecía justificar este temor. Por otro lado, los mamelucos temían igualmente aliarse con los ṣafavíes, ya que éstos cooperaban con los portugueses y difundían su propaganda religiosa en contra del régimen mameluco, que oficialmente era tan ortodoxo como el de los otomanos. Los mamelucos trataban de permanecer neutrales con la esperanza de que los dos grandes poderes se agotarían luchando entre sí.

Cuando Selim organizó una segunda expedición hacia el Este (5 de junio de 1516) sus intenciones no estaban claras. No se sabía si iba a avanzar contra los ṣafavíes otra vez o si planeaba atacar desde el principio a los mamelucos. En realidad Selim pensaba que tendría que eliminar el peligro de los mamelucos a su retaguardia antes de intentar otra campaña contra los ṣafavíes, y dejó correr rumores de una nueva campaña persa sólo con el fin de confundir a sus enemigos.

No pasó mucho tiempo sin que las intenciones de Selim quedaran claras. En julio cruzó el Eufrates y se dirigió hacia el Sur. Mientras marchaba hacia Alepo, el ejército mameluco avanzó para cortarle el paso y fue derrotado en la batalla de Marc Dabik (24 de agosto), después de lo cual el resto de Siria y Egipto cayeron sin oponer resistencia. La conquista otomana se vio facilitada por el apoyo prestado por muchos oficiales mamelucos que traicionaron a sus señores por las importantes posiciones e ingresos que prometía proporcionarles el nuevo régimen. Los mamelucos también fueron traicionados por muchas ciudades de su imperio cuyas poblaciones preferían aceptar el gobierno otomano sin resistencia antes que continuar resistiendo la cada vez más dura dominación mameluca. Finalmente, y como había sido el caso en el Irán, el ejército otomano, bien pertrechado y entrenado, no encontró dificultad en vencer a la caótica y pobremente armada caballería mameluca. En octubre Selim cruzó el desierto del Sinaí y entró en Egipto, anulando la última resistencia mameluca en Ridaniye, a las afueras de El Cairo. En poco tiempo, todo Egipto estuvo bajo su dominio.

Así, en un solo impulso, Selim dobló la superficie del Imperio otomano y le añadió todas las tierras del antiguo Califato islámico, excepto el Iraq, que posteriormente sería tomado por su sucesor. Estas nuevas adquisiciones fueron de inmensa importancia para los otomanos. En primer lugar, bajo una administración eficiente, el mundo árabe proporcionó unos nuevos ingresos que solucionaron los problemas financieros que ha-

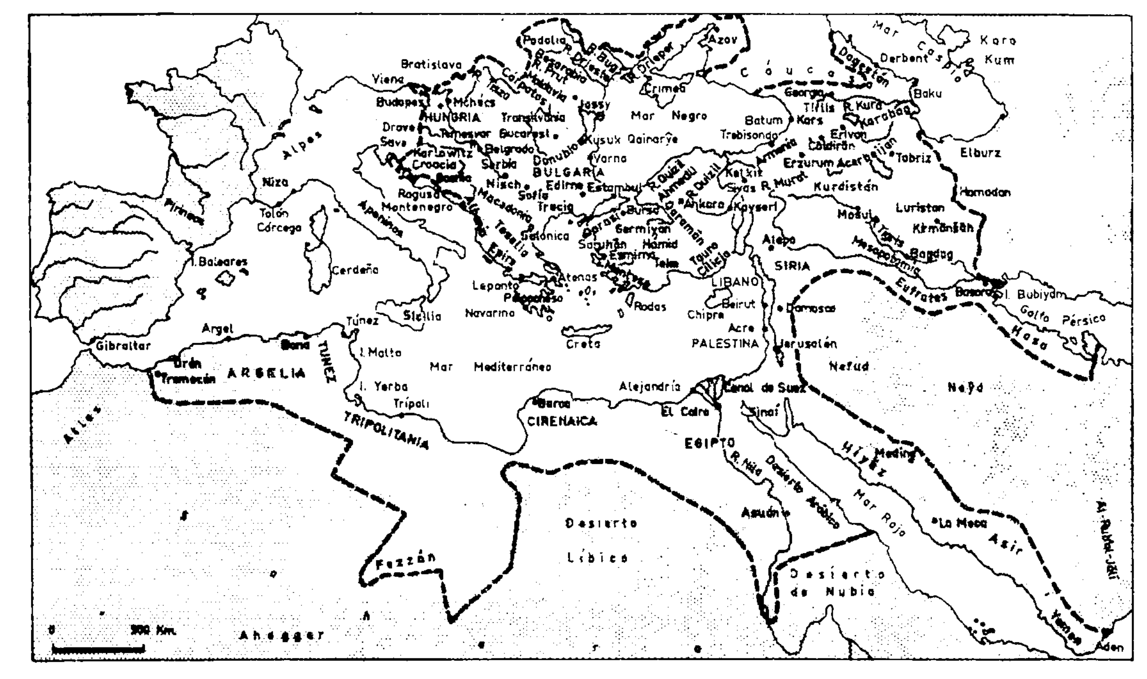


Fig. 1. *El Imperio otomano.*

bían dejado las conquistas de Mehmet II, e hicieron del imperio uno de los estados más poderosos y ricos del siglo XVI. Además, la adquisición de los lugares santos del Islam consolidó la posición del sultán otomano como el más importante gobernante islámico y uno de los más importantes de Europa. Finalmente, la conquista hizo a los otomanos herederos de la posición económica y política del Imperio mameluco al mismo tiempo que de su tradición cultural y administrativa. Ahora eran los otomanos los que se veían afectados por las actividades navales portuguesas en los mares orientales y por los avances de los ṣafavíes en el Iraq. Con la conquista de Egipto y la eliminación de Venecia como fuerza naval de primera importancia los otomanos estaban en posición de llegar a ser el principal poder marítimo del Mediterráneo y del mar Rojo y Golfo Pérsico al mismo tiempo, si se proponían crear una flota. Y por último, los otomanos tenían ahora acceso directo a la herencia intelectual, artística y administrativa de la alta civilización islámica, que anteriormente sólo les había sido transmitida indirectamente por los silŷuqíes. Desde Tabriz, Damasco y El Cairo llegaba ahora a Istanbul lo más selecto de los intelectuales, artesanos, administradores y artistas musulmanes de aquel tiempo. Penetraron en cada faceta de la vida otomana e hicieron al imperio asemejarse a un estado islámico tradicional en mucho mayor grado del que nunca lo había sido. En último término, las conquistas otomanas en el Este, combinadas con la supervivencia safaví en Irán, terminaron con el largo período de vacío político que se había adueñado del Próximo Oriente desde la caída del Califato 'Abbāsí. El orden y la seguridad fueron por fin reestablecidos, y la estabilidad de la sociedad a largo plazo restaurada bajo las directivas de las poderosas órdenes imperiales. Pero el mundo islámico permanecía dividido, con el Irán y Jurasán —antaño centros de los califatos islámicos— separados de Siria, Iraq y Egipto a los cuales Anatolia y Europa sudoriental se les habían añadido como partes integrantes del mundo islámico. El centro del Islam se había desplazado hacia el Oeste, mientras la separación se profundizaría en los siglos venideros. Selim I pasó sus últimos años en Istanbul, consolidando la supremacía del sultán propiciada por el prestigio y los ingresos procedentes de sus victorias en el Este. Solamente durante el largo reino de su hijo y sucesor Solimán II (1520-1566) llamado «el Magnífico» en Europa y «el Legislador» entre los otomanos, serían plenamente utilizadas las bases dejadas por Selim para establecer el Estado otomano clásico y hacer nuevas conquistas importantes en el Este y en el Oeste. Solimán subió al trono otomano con una posición personal inigualada por ningún otro sultán anterior o posterior

a él. Como resultado de los eficaces esfuerzos de Selim para eliminar todo rival en potencia y constituir a los jenízaros como instrumento del sultán, Solimán llegó al poder sin ninguna oposición y con el pleno control del *devşirme* y de cuanto quedaba de la aristocracia turca. Las conquistas de Selim habían doblado los ingresos del tesoro sin tener que imponer ninguna carga fiscal adicional importante, dándole a Solimán una riqueza y poder sin par en la historia otomana. Aunque en muchos aspectos Solimán nunca sacó todo el provecho posible de las oportunidades que se le habían preparado y de hecho comenzó el proceso que llevó a la decadencia otomana, su gobierno marca la cima de la grandeza imperial y siempre ha sido considerado como la Edad de Oro de la historia otomana.

a) *El Imperio otomano en Europa*

Quizá la condición única más importante que distinguió el reinado de Solimán del de sus predecesores es que en vez de enfrentarse a Estados débiles propicios a la conquista los triunfos anteriores le permitieron enfrentarse con poderosos imperios en el Este y en el Oeste: los Habsburgo y los Ṣafavíes. Los campos de batalla principales de la expansión otomana en Europa eran ahora Hungría y el Mediterráneo. Su principal oponente era el imperio de los Habsburgo, alentado por las llamadas religiosas y morales del Papa contra las amenazas del infiel. El principal aliado europeo de Solimán era Francia, que pretendía utilizar la presión otomana en el Este para amortiguar la presión del emperador en el Oeste.

La zona de guerra con los Habsburgo se centró en Hungría y atravesó por tres fases principales. De 1520 a 1526, un reino húngaro independiente padeció el más duro ataque otomano y sirvió de amortiguador entre los dos grandes imperios. Pero estaba dividido y débil, y su rey, Luis II (1516-1526), tenía poco control sobre los grandes nobles feudales que gobernaban mal a los campesinos y peleaban entre sí, haciendo casi imposible un esfuerzo unido en contra de los otomanos. Los nobles estaban también divididos en la cuestión de las relaciones con los Habsburgo. Ana, hermana de Luis II, estaba casada con el archiduque Fernando de Habsburgo que regentaba Austria en lugar de su hermano Carlos V. Muchos nobles húngaros coincidían con Luis II en su deseo de que Hungría pasase a manos de los Habsburgo a su muerte, pero había también un partido anti-Habsburgo dirigido por el príncipe de Transilvania, Juan Zapolya. Al mismo tiempo, fue justamente en 1517 cuando Martín Lutero clavó su tesis en la puerta de una iglesia de

Wittemberg, inaugurando así la Reforma. La disputa que se encendió entre católicos y protestantes en Hungría, como en toda Europa, reforzó las divisiones sociales y nacionales existentes y debilitó aún más la oposición al avance otomano. Como resultado, Hungría no fue capaz de presentar una resistencia militar efectiva al ataque de Solimán. Este tomó primero Belgrado (8 de agosto de 1521), y abrió el camino a posteriores avances al norte del Danubio. El único ejército real que los nobles húngaros fueron capaces de organizar fue fácilmente derrotado en la batalla de Mohaçs (29 de agosto de 1526), a la par que la muerte de Luis II terminaba con la última esperanza de unidad e independencia para Hungría.

La victoria otomana de Mohaçs inauguró el segundo período de las relaciones entre los otomanos y los Habsburgo, que duró hasta 1541, durante el cual Hungría permaneció como nación autónoma, a modo de amortiguador entre los dos grandes poderes que lucharon por controlarla. Solimán tuvo que volver a Anatolia para reprimir unas sublevaciones, por lo cual se vio falto de hombres para ocupar totalmente Hungría y administrarlas directamente. Así que restableció la independencia en las áreas bajo su control, la parte central y meridional del país, y se las arregló para que sus nobles eligieran como rey al antigermánico Juan Zapolya, príncipe de Transilvania, el cual se hizo vasallo otomano. La mayor parte de las posiciones administrativas y militares fueron ocupadas por húngaros nombrados por Zapolya, y sólo permanecieron algunas guarniciones otomanas en unos pocos lugares. Los Habsburgo ocuparon las áreas fronterizas del norte de Hungría y las anexionaron a Austria a efectos prácticos, aunque para guardar las formas eligieron a Fernando rey de Hungría en una dieta de nobles que se celebró en Presburgo (Bratislava) el 16 de diciembre de 1527. Zapolya demostró ser un débil instrumento para Solimán en contra de Fernando, que fue capaz de ocupar la mayor parte de la Hungría central en 1528. Solimán volvió entonces de Anatolia y expulsó a los Habsburgo (8 de septiembre de 1529), continuó su campaña hacia Viena y la sitió. Sin embargo, la renovada resistencia de los Habsburgo, combinada con la dificultad de suministrar una fuerza expedicionaria tan lejos de sus bases, obligó finalmente a Solimán a retirarse sin la victoria, quedando así Viena como principal baluarte europeo en contra de mayores avances musulmanes. Considerando las condiciones de pertrechamiento y transporte que permitía la época, se puede decir que los otomanos habían alcanzado el límite de expansión posible por el Oeste desde una base invernal que había habido que mantener en Istanbul, debido al constante peligro de posibles necesidades militares en el Este.

Sin embargo, el sitio de Viena produjo importantes beneficios para los otomanos. Aseguró el papel de Solimán en Hungría y dejó a Fernando incapacitado para dirigir un nuevo ataque contra Zapolya por un cierto tiempo. La economía austríaca había sido destrozada por la campaña militar otomana y por las incursiones a gran escala de los *akinci* otomanos que siguieron. Aunque el sitio de Viena atemorizó a los otros Estados europeos suficientemente como para que firmaran una tregua temporal entre católicos y protestantes (dieta de Ratisbona, 1532), el resultado fue de poca duración. Fernando nunca estuvo seguro de la ayuda de los príncipes independientes alemanes ni de los otros gobernantes europeos que habían prometido respaldarle. Incluso Carlos V estaba demasiado preocupado con los problemas de la Reforma y del conflicto con Francia para dedicar mucho esfuerzo por su parte en contra de los otomanos. Así que cuando Solimán emprendió su segunda campaña austríaca, no pudo atraer al ejército imperial hacia un conflicto abierto y tuvo que contentarse con devastar amplias zonas del norte de Hungría y Austria. Fernando evitó combatir y trató de hacer la paz, y Solimán vio que estaba demasiado lejos de sus bases para sostener un ataque y realizar conquistas definitivas, por lo cual ambos concordaron la paz confirmando el *statu quo* (25 de junio de 1533). Fernando abandonó sus ambiciones acerca de Hungría central y reconoció el gobierno de Zapolya allí como vasallo otomano, mientras el sultán, a su vez, reconocía el gobierno de Fernando en la Hungría del Norte a cambio de su consentimiento en pagar rentas por la zona, lo cual podían interpretar los otomanos como tributo. Este compromiso fue respetado hasta 1541, cuando Zapolya traicionó a su señor intentando traspasar sus posesiones a Fernando. Los otomanos mantuvieron que no tenía derecho a ceder Hungría a un Estado extranjero desde el momento en que era vasallo del sultán, y cuando a continuación de la muerte de Zapolya trató Fernando de ejercitar su candidatura, Solimán apoyó la del hijo de Zapolya, Juan Segismundo, y ocupó el país (22 de agosto de 1541). Como Solimán sentía que no podía confiar la defensa de Hungría a un rey niño la anexionó directamente al Imperio otomano (29 de agosto), situación que fue confirmada por un nuevo tratado firmado entre los otomanos y Habsburgo en 1547. Esto inauguró el tercer y último período de las relaciones entre los otomanos y los Habsburgo en tiempos de Solimán, con Hungría eliminada como amortiguador independiente y los dos grandes poderes en contacto directo y con conflictos fronterizos casi continuos. Pero como ambas potencias estaban ocupadas en sus propios problemas internos, el conflicto quedó limitado a in-

cursiones, y la frontera se mantuvo estable hasta el fin del reinado de Solimán y durante largo tiempo después.

Francisco I de Francia ha sido acusado durante mucho tiempo de fomentar la expansión otomana en Europa central para aliviar la presión que sobre él ejercían los Habsburgo. Es verdad que después de haber sido derrotado por Carlos V (24 de febrero de 1525) trató de conseguir una alianza con el sultán, a fin de restablecer el equilibrio europeo. Pero esta alianza nunca fue consumada en el campo militar, y los avances otomanos en Hungría y Austria fueron debidos más al temor de una posible alianza entre los Habsburgo, los húngaros y los ṣafavíes, y a la atracción, por parte le los Habsburgo, de los vasallos otomanos de Transilvania y Moldavia, que a cualquier presión por parte del rey francés, que era considerado por el sultán como poco más que un aspirante a los favores comerciales. En 1539 Solimán otorgó a Francia los privilegios de las Capitulaciones, estableciendo así el patrón para todas las concesiones consecutivas de este tipo concedidas a otros poderes europeos. Por este acuerdo se les concedía a los súbditos franceses libertad de viajar y comerciar en los dominios del sultán, y los súbditos de otros Estados que solicitaban el mismo trato, debían buscar y obtener la protección francesa como condición necesaria para obtener el permiso. Se concedía a los viajeros y mercaderes franceses en el Imperio otomano el derecho a permanecer bajo la Ley francesa en casos que les concernieran y a tener privilegios especiales en los tribunales otomanos cuando se vieran sujetos a su jurisdicción en los casos concernientes a los ciudadanos otomanos. Además se colocaba a Francia en una posición desde la cual podía convertirse en el principal representante y paladín de los súbditos otomanos no musulmanes, aunque pasaría algún tiempo antes de que esta posición pudiera ser utilizada como instrumento de la influencia francesa en el interior del imperio. Así se establecieron las bases de la predominante posición francesa en el Levante que se mantuvo hasta tiempos modernos. Y lo más importante de todo es quizá que las Capitulaciones rompieron el aislamiento de los otomanos del sistema de Estado europeo y marcaron su entrada en igualdad de condiciones en el equilibrio establecido entre las potencias europeas.

b) *El frente del Mediterráneo*

Entre la paz de 1533 y la anexión de Hungría en 1541, el relativo estancamiento de las relaciones entre los otomanos y los Habsburgo en tierra desplazó el conflicto hacia el Mediterrá-

neo, en el cual los otomanos emergían por primera vez como potencia naval de primera importancia. La decadencia naval de Venecia fue seguida de rápidos esfuerzos por parte de Carlos V para conseguir el control total del Mediterráneo. Con este fin contrató los servicios del marino europeo más importante de la época, Andrea Doria, y se alió a la poderosa flota genovesa (1528). Solimán respondió arrebatando la isla de Rodas a los Caballeros de San Juan (1522) y emprendió un riguroso programa de construcción de nuevos barcos y arsenales allí, en Istanbul y en otros lugares. Carlos, a su vez, con los caballeros de Malta (1530), tomó Túnez y convirtió la plaza en una importante base naval (1535). Mientras Solimán estaba ocupado en Anatolia y en el Este, Andrea Doria consiguió varios puertos en Morea y estableció el dominio naval de los Habsburgo en el Mediterráneo oriental, saqueando las costas otomanas e interrumpiendo las líneas de comunicación marítima entre Istanbul y Egipto. Para contrarrestar la situación, Solimán enroló a su servicio como gran almirante *(kapudan-i derya)* a Hayreddin Barbarroja (1533), un capitán turco que había construido una gran flota pirata en el Mediterráneo occidental y que con ella había tomado Argel (1529) y otros puertos del Norte de Africa en la década anterior. Argel fue ahora anexionada al Imperio otomano, pero se hizo de ella una provincia especial permanentemente asignada al Gran Almirante para proporcionar ingresos a la flota. Las fuerzas terrestres otomanas fueron enviadas allí para defenderla de los ataques españoles, y probablemente fue ésta la razón por la cual Hayreddin quiso ceder la plaza al sultán.

Barbarroja trabajó en la creación de una poderosa flota capaz de enfrentarse a los Habsburgo en igualdad de condiciones y no tardó en conseguir un éxito considerable. En 1537 la nueva flota cooperó con el ejército de Solimán en una expedición conjunta al sur de Italia que se suponía iba a ir acompañada simultáneamente de un ataque francés por el Norte, concluido en acuerdo secreto con Francisco I cuando se habían hecho las Capitulaciones. Sin embargo, el rey francés estaba ahora alarmado ante la hostil reacción que en Europa habían producido sus relaciones con el infiel y decidió no entrar en liza. Los Habsburgo consiguieron hacer que Venecia se uniera a la guerra contra Solimán valiéndose de la indignación provocada por la posición comercial superior conseguida por Francia en el Imperio otomano. Como resultado, Solimán tuvo que abandonar su campaña en Italia, pero la guerra culminó con una gran victoria otomana sobre las fuerzas navales europeas aliadas, capitaneadas por Andrea Doria, en la batalla de Prebedsa (25-28 de

septiembre de 1538), a lo largo de la costa de Albania. Esta derrota fue el golpe de gracia para Venecia, que firmó una paz poz separado con los otomanos (20 de octubre de 1540), por la cual cedía sus últimas posesiones en las islas del Egeo, en Morea y en Dalmacia. Conservó sus posesiones en Creta, Corfú y Chipre y recuperó su posición comercial en el imperio, pero sus días de gloria habían terminado. Para los otomanos, Prebedsa significó la supremacía naval absoluta en el este del Mediterráneo, la seguridad de sus costas y la de vía de los vitales aprovisionamientos desde Egipto. También les dio la oportunidad de dirigir ataques navales contra las zonas más vulnerables de Europa, como por ejemplo en 1543, cuando Barbarroja navegó, sin que nadie se lo impidiera, a lo largo de la costa occidental de Italia, arrasando y saqueando, después de lo cual se unió a la flota francesa en la conquista de Niza (28 de mayo de 1543). La potencia naval otomana permaneció invariable bajo la dirección de Barbarroja hasta su muerte (1547), y después bajo la de su sucesor Turgut Reis (Dragut) (1485-1565) hasta la batalla de Lepanto (1571).

c) *El frente oriental*

La mayor parte de las razones del fracaso de Solimán en conseguir sus ambiciones en Europa después de 1541, han de buscarse en su creciente preocupación por los problemas en el Este. Solimán reprimió despiadadamente a propagandistas y partidarios ṣafavíes en sus territorios, y también entró en relaciones directas con el nuevo Imperio turcomano de Uzbek que había surgido en Transoxiana y amenazaba a los ṣafavíes en su flanco oriental. El Irán era presa del desorden a raíz de la muerte de Ismail y de la ascensión de su joven hijo Tahmasp (1524-1576), y varios príncipes ṣafavíes pasaron a territorio otomano para conseguir que el sultán les ayudase a conquistar el trono. Sin embargo, Solimán sólo pudo aprovecharse de esta situación en los períodos en que en Europa había paz. Dirigió personalmente tres campañas al Irán, en 1534-1535, en 1548-1550 y en 1554, pero no fue capaz de enfrentarse al ejército ṣafaví, ya que éste evitaba el conflicto abierto debido a la amenaza uzbeka y a problemas internos. Así, aun cuando era capaz de tomar territorios ṣafavíes al sur del Cáucaso, en Azerbaiyán y en el Iraq, los problemas logísticos le obligaban siempre a abandonarlos durante los meses de invierno, permitiendo que Tahmasp los recuperase sin dificultad. Solimán renunció a derrotar a sus evasivos oponentes y estipuló la paz de Amasya

(29 de mayo de 1955) por la cual se quedó con el Iraq y los antiguos principados turcomanos de Anatolia oriental, pero renunció a sus ambiciones sobre el Azerbaiyán y el Cáucaso sudoriental y acordó permitir a los peregrinos persas šī'íes el acceso a la Meca y Medina y a los lugares santos del šī'īsmo en Iraq, abandonando así el esfuerzo por eliminar de sus territorios a los propagandistas ṣafavíes, sembradores de discordia. Solimán completó así las conquistas de Selim I en Anatolia y en los territorios árabes. Al anexionarse los territorios turcomanos en Anatolia nororiental puso las bases para la posterior expansión otomana en el Cáucaso. Pero los mismos problemas geográficos que habían impedido las conquistas permanentes en Austria y Europa central convertían ahora al Azerbaiyán occidental en el límite máximo de la expansión otomana por el Este, y demostraba la imposibilidad de eliminar realmente el peligro ṣafaví.

Solimán alcanzó más éxito en la reapertura de las antiguas rutas del comercio internacional que pasaban a través de sus nuevos territorios en el Próximo Oriente. Para contrarrestar los esfuerzos de la flota portuguesa, ayudada por los ṣafavíes, Solimán construyó una importante base naval en Suez (1517) y en el mar Rojo y, tan pronto como conquistó el Iraq, en Basora, en el Golfo Pérsico, y estableció guarniciones y flotas que no solo resistieron los ataques navales portugueses sino que también salieron a atacarlos a los mares orientales, abriendo de nuevo las antiguas rutas y restableciendo en gran parte los impuestos que anteriormente recaudaban los mamelucos de las caravanas extranjeras que pasaban por tierra desde el mar Rojo y el golfo Pérsico al Mediterráneo. La toma de Adén (1530), Suakin (1542) y Massaua (1557) reforzaron el intento. Como resultado, Portugal nunca consiguió dominio absoluto de los mares orientales. La antigua ruta del comercio recuperó algo de su anterior importancia, aunque los otomanos nunca la restablecieron totalmente porque los portugueses aún eran capaces de pagar precios más altos en el Este y vender a precios más bajos en el Oeste, ya que utilizaban una ruta marítima que evitaba todas las tasas aduaneras y locales que los otomanos recaudaban sobre las mercancías transportadas por tierra a través de su territorio. Debe señalarse que no fueron los otomanos los que cortaron las antiguas rutas estimulando por ello las exploraciones europeas, como se decía en el pasado. Aquellas exploraciones comenzaron antes de que los otomanos conquistaran el Próximo Oriente mameluco; en realidad el surgimiento de la nueva ruta marítima hacia la India fue uno de los factores más importantes de la decadencia mameluca. Fueron los otomanos los que lucharon por mantener abierta la an-

tigua ruta, que se cerró solamente cuando las flotas, mucho más poderosas, de Gran Bretaña y Holanda hicieron suya la ruta de El Cabo.

IV. DINAMICA DE LA SOCIEDAD Y DE LA ADMINISTRACION

Mientras el Imperio otomano alcanzó su cima de expansión territorial bajo Solimán el Magnífico, la sociedad y el gobierno, en evolución desde los tiempos de Osman I, alcanzaron también las formas y patrones clásicos que habían de caracterizarlos durante los cuatro siglos siguientes. Cuatro conceptos básicos impulsaron el pensamiento, la acción y la organización del sistema otomano tradicional. Estos eran: el *devlet,* o los medios por los cuales la sociedad se organizó como un Estado; el *mukata'a,* instrumento por el cual la autoridad del Estado era confiada a sus favoritos para fines administrativos; el *kanun ve adet,* o los conceptos de ley y costumbre que formaban la base de la autoridad, y el *hadd,* la idea del «status» y campo de acción del individuo, que limitaba y determinaba las relaciones individuales en la sociedad otomana.

a) *El devlet*

La sociedad otomana estaba dividida en clases, horizontal y verticalmente. La división básica horizontal era la existente entre el reducido grupo de gobernantes y la amplia masa de súbditos. Los miembros de la clase dominante eran llamados *osmanlis* u otomanos. Para ser aceptado como miembro de esta clase los individuos tenían que reunir tres condiciones: 1) profesar lealtad al sultán y a su Estado; 2) aceptar y practicar la religión musulmana y todo el sistema de pensamiento y acción que era parte integrante de ella, y 3) conocer y practicar el complicado sistema de costumbres, comportamiento y lenguaje conocido como la «manera otomana». Aquellos a quienes faltaba uno de estos requisitos eran considerados miembros de la clase de los súbditos, llamada *re'aya* o «rayas», o la «protegida grey» del sultán. Miembros de la «raya» podían ascender automáticamente a la clase otomana, si reunían los requisitos necesarios, y los de la clase otomana podían descender a «rayas», perdiendo requisitos o dejando de practicar alguno de ellos. De modo que había un sistema de movilidad social basado en la posesión de ciertos atributos definibles y alcanzables. Debe señalarse que el término «raya» se aplicaba a todos los súbditos, fueran cristianos o musulmanes, durante el siglo XVI, y únicamente du-

rante la época de decadencia se restringió el uso del término a los súbditos cristianos del sultán.

Cada una de estas dos grandes clases tenía su función y su lugar en la sociedad otomana. Se consideraba a los miembros de la clase dirigente otomana esclavos del sultán. Sus propiedades, personas y vidas estaban enteramente a la disposición del sultán, que podía disponer de ellas como le pareciese. Pero había una diferencia básica entre el concepto otomano-islámico de esclavitud y el que se tenía en Occidente. A todos los niveles los esclavos otomanos eran considerados como miembros de la familia de su amo y con el mismo «status» social que éste. Así, los *osmanlis*, como esclavos del sultán, adquirieron su posición social y se convirtieron en la clase dominante. Su función básica era preservar la naturaleza islámica del Estado y gobernar y defender el imperio. Según la teoría otomana, el principal atributo de soberanía era el derecho a poseer todas las fuentes de riqueza del imperio, además de la autoridad necesaria para explotarlas. La función de aumentar, proteger y explotar la riqueza en beneficio del sultán y del Estado era el principal deber de la clase dominante. El primer deber de la clase de la «raya» era producir riqueza, o cultivando las tierras, o mediante el comercio y la industria. El Estado otomano abarcaba las organizaciones y jerarquías desarrolladas por ambas clases para desempeñar sus funciones. La clase dirigente estaba dividida en cuatro grupos con sus correspondientes funciones: la institución imperial *(mülkiye)* dirigida por el propio sultán, centraba la jefatura y dirección de las otras instituciones y de todo el sistema otomano; la institución militar *(seyfiye)* se encargaba de extender y defender el imperio; la institución administrativa *(kalemiye)* organizada como Tesoro Imperial *(hazine-i amire)* estaba específicamente encargada de recaudar y emplear las fuentes de ingreso del imperio; y la clase cultural *(ilmiye)*, que incluía a todos los otomanos que eran expertos en ciencias religiosas, estaba encargada de organizar y propagar la fe y mantener la ley religiosa *(Saria)*, interpretarla en los tribunales, explicarla en las mezquitas y escuelas, estudiarla e interpretarla.

Cada una de las instituciones mantenía sus propias escuelas para educar a nuevos miembros en las técnicas y tradiciones particulares que les distinguían de los otros. Muchos de entre los nuevos miembros eran hijos de otros miembros, pero debe recordarse que el ingreso en la clase dominante para tales individuos no se producía por derecho o herencia, sino como resultado de una educación que les capacitaba para reunir las cualificaciones que se les exigía.

Muchos nuevos miembros eran reclutados por el sistema del

devşirme, la leva de los mejores jóvenes cristianos para el servicio del sultán, su conversión al Islam y su educación como otomanos en la escuela del palacio, fundada por Mehmet II, y en otras escuelas que para este fin se mantenían en Istanbul y en las provincias. Los mejores alumnos *devşirme* obtenían puestos en el palacio y en las instituciones imperiales. Otros llegaban a ser administradores o soldados, formando el cuerpo de infantería de los jenízaros. Ya hemos visto cómo en los años que siguieron a 1453 Mehmet II y sus sucesores reforzaron el poder de los conversos del *devşirme,* concediéndoles las vastas nuevas rentas y posiciones que proporcionaban las conquistas. Al comenzar el gobierno de Solimán el Magnífico, el *devşirme* alcanzó el dominio de la clase dirigente, mientras que los descendientes de la antigua aristocracia turca, los administradores y *ulemas* de Anatolia y de las provincias árabes continuaban a su servicio.

La clase dominante tenía también otras posibilidades para hacer frente a las necesidades derivadas del desarrollo del imperio. Los esclavos capturados en la guerra y los procedentes del Cáucaso y de Asia central eran educados en las casas de sus amos hasta que muchos de ellos adquirían también los caracteres y la dignidad de otomanos. Musulmanes y cristianos de todas partes del imperio venían a la capital a buscar fortuna, y muchos de ellos llegaron a ser otomanos y obtuvieron altos cargos. En todo el imperio había un movimiento constante de súbditos musulmanes, cristianos y hebreos que adquirían los atributos de los otomanos. Así, un sistema social elástico proporcionaba los medios adecuados por los cuales súbditos o no súbditos capacitados podían alcanzar las más altas cimas según su ambición y su capacidad. El sultán podía agregar a su servicio a los mejores de entre sus súbditos y cubrir la creciente necesidad de hombres para las instituciones básicas del imperio.

Es fácil despreciar el sistema del *devşirme,* que exigía la separación de la propia familia, patria y religión para entrar al servicio del Estado, y criticar la exigencia de conversión al Islam como una de las principales condiciones para formar parte de la clase dirigente otomana, pero estas exigencias no eran sino manifestaciones naturales de la sociedad en la cual se desarrollaban. En la sociedad otomana, como en la Europa de aquella época, la religión era el elemento más importante en la vida de cada individuo. La religión no era meramente una afirmación del punto de vista de un individuo o de un grupo acerca de la vida y de la posición del hombre. Era, más bien, una definición vinculante del comportamiento humano en todas las posiciones y aspectos de la vida. Los hombres hablaban, actuaban, realizaban sus negocios, se casaban, compraban, vendían,

heredaban y morían de acuerdo con los dictados peculiares de su propia religión. Esta religión se manifestaba en su modo de hablar y de vestir. Toda la existencia humana estaba expresada y organizada en términos religiosos. Era natural, desde este punto de vista, que un cambio en la posición social fuera acompañado por un cambio de religión, y que la conversión a otra religión fuese para el individuo un medio para acceder a la nueva clase. En muchos casos, además, la conversión era sólo formal; la posesión de una condición visible para la promoción, mientras que las antiguas creencias y tradiciones, del mismo modo que la conexión del individuo con su familia, se mantenían en secreto.

En cuanto a los aspectos de la vida que no estaban incluidos en el campo de acción del Estado y de la clase dominante, los miembros de la «raya» podían organizarse como lo desearan. La tendencia natural de la sociedad otomana era que esta organización estuviese determinada por distinciones religiosas y profesionales. Las fundamentales divisiones verticales dentro de la clase de los súbditos estaban determinadas por la religión, y a cada grupo religioso importante le estaba permitido organizarse en una comunidad relativamente autónoma, llamada *millet,* bajo sus propias leyes y organización administrativa, dirigida por su propio jefe religioso. El jefe del *millet* musulmán era el *Seyh ul-Islam,* que era también el jefe de la institución cultural de la clase dominante. El jefe del *millet* judío era el gran rabino *(Haham Başi).* El patriarca ortodoxo dirigía el *millet* cristiano ortodoxo, y así en los demás casos. Cada jefe de *millet* gobernaba a su pueblo de acuerdo con las leyes de su religión y comunidad. Era responsable ante la clase dominante del cumplimiento de los deberes y responsabilidades de los miembros del *millet,* en particular de la seguridad colectiva y del pago de impuestos. De modo que los «rayas», en el curso normal de los acontecimientos, eran responsables indirectamente ante el Estado y tenían contacto con los miembros de la clase dominante sólo indirectamente, a través de la persona del jefe de su *millet.* Unicamente cuando este último fracasaba en la tarea a él confiada intervenían directamente en sus asuntos internos los oficiales del Estado. De este modo el *millet* se encargaba de muchas funciones sociales y administrativas que no se consideraban de la jurisdicción del Estado, tales como matrimonio, divorcio, nacimiento y muerte, sanidad, educación, seguridad interna y justicia. Cada *millet* mantenía sus propias escuelas, sus hospitales, el sistema de hacienda y los tribunales, tradición que ha sobrevivido en el Oriente Próximo mucho después de que la organización en *millets* que la engendró se disolviese.

Teóricamente al menos, los *millets* gozaban del mismo «status» en la sociedad otomana tradicional, pero en realidad el *millet* musulmán tenía una posición claramente superior por razones obvias. Era el único de los *millets* que tenía la misma religión que la clase dominante. Solamente después de haber sido miembro del *millet* musulmán podían las personas de otras religiones entrar a formar parte de la clase dominante. Sólo en el *millet* musulmán estaba prohibida la apostasía. Cuando surgían disputas entre miembros de varios *millets,* tales casos se decidían en los tribunales musulmanes de acuerdo a la ley musulmana. Y, por último, solamente el *Seyh ul-Islam,* entre los jefes de *millet,* tenía un papel significativo a la hora de tomar decisiones políticas en el Imperio.

En el interior del sistema del *millet,* así como en el seno de la sociedad otomana en general, había una movilidad relativa. Las personas podían subir y bajar algún grado dentro de cada *millet,* de acuerdo con su habilidad y su suerte. Los individuos podían pasar de un *millet* a otro si lo deseaban, con la única prohibición de salir del *millet* musulmán una vez que habían entrado en él. Pero en realidad los *millets* se volvían extremadamente hostiles hacia aquellos que los abandonaban para convertirse a otra religión, y el gobierno desalentaba tales acciones cuanto podía, a fin de preservar la armonía social y la tranquilidad, principales objetivos del sistema de *millets.* El fin básico del Estado era explotar la riqueza, no convertir individuos. Era mucho más provechoso para la clase dominante permitir que las gentes de diversas religiones, razas y lenguas mantuviesen sus costumbres, tradiciones y leyes en el interior de los *millets,* siempre que cumplieran sus obligaciones financieras para con el Estado. Durante quinientos años el sistema funcionó, manteniendo separados, dentro de lo posible, a los diversos pueblos del imperio, reduciendo así al mínimo las posibles fuentes de conflicto. El sistema del *millet* constituyó un factor básico de estabilidad.

Todas las clases, instituciones y comunidades descritas hasta ahora eran, en esencia, medios por los cuales los esclavos y súbditos del sultán eran divididos a fin de que pudieran cumplir mejor sus obligaciones. Pero también había otros medios, por los cuales estaban relacionados unos a otros y aglutinados en la totalidad llamada sociedad otomana. El puente de unión era el sultán, clave del sistema otomano, porque únicamente él constituía el foco común de lealtad, para gobernantes y para gobernados. Para los miembros de la clase dominante era el amo, y ellos eran los siervos. En cuanto a los «rayas», podía apelar a la lealtad de todos en bases diferentes para cada nación o grupo, ya sea por primitivos matrimonios otomanos con

miembros de las antiguas casas gobernantes de los Balcanes, o por haber preservado su autonomía y sus leyes. A los musulmanes no turcos, en particular a los árabes, el sultán les hacía ver la preeminencia otomana en el mundo islámico, su gobierno sobre las tierras del antiguo Califato islámico y sobre las ciudades santas, y su jefatura en la Guerra Santa contra el infiel. Y en cuanto a los musulmanes turcos, los sultanes se reclamaban herederos legales de los sultanes silŷuqíes y de los *beys* turcomanos, por matrimonio y por tratados, y los últimos y más grandes representantes de la variante turco-anatolia de la alta sociedad islámica. Después de todo, la lealtad común al sultán era una abstracción, y por efectiva que pudiera haber sido en mantener unidos grupos tan dispares de la sociedad otomana, probablemente no lo habría conseguido si no hubiera sido por una segunda y mucho más tangible fuerza social: el sistema gremial. Eran los gremios los que marcaban los límites verticales y horizontales, los que señalaban a las diferentes clases, instituciones y *millets* miembros de grupos comunes basados no en la clase, rango o religión oficial, sino en valores y creencias compartidas, las actividades económicas y las necesidades sociales. Entre los gremios había diferencias oficiales entre los que se agrupaban por un deseo común de unión más personal con Dios o por actividades comerciales e intereses comunes. La sociedad otomana se aglutinaba en una totalidad a través de tales contactos entre miembros de muchos grupos diferentes, y a través de los gremios se realizaban muchas funciones económicas y sociales que no se consideraban en el campo de acción ni de la clase dirigente ni de los *millets,* particularmente aquellas referidas a la regulación económica y a la seguridad social.

b) *La mukata'a*

La base más importante de organización y acción en el interior de la clase dirigente otomana era el concepto de *mukata'a,* o «separación» de partes de las fuentes de ingresos del sultán, mediante el cual el sultán alienaba y transmitía su autoridad a sus representantes. El sultán, como soberano, tenía el derecho a aprovecharse de todas las fuentes de riqueza de su Estado. Estas fuentes eran directamente desarrolladas por campesinos, artesanos y mercaderes de la «raya», que pagaban una parte de su ganancia como impuesto a cambio de la protección y el gobierno del sultán. Este impuesto pertenecía al sultán y a la clase dirigente, y constituía la riqueza del imperio, y su explotación, expansión y defensa constituían uno de los primeros deberes de la administración. El sultán podía adjudicar, y de

hecho lo hacía, este derecho totalmente y a perpetuidad, a veces como propiedad privada *(mülk)*, pero más a menudo como fundaciones religiosas *(Vakif;* plural: *Evkaf)* establecidas con el fin de proporcionar ingresos con objetivos específicos, tales como el mantenimiento de mezquitas y escuelas y la distribución de alimentos, así como la manutención de miembros de la clase cultural, dedicados a la contemplación y al estudio. Pero el sultán retenía su derecho al grueso de los impuestos, como posesiones imperiales *(Havass-i Hümayun)*, que eran utilizados en proporcionar ingresos y servicios para sí mismo, su familia, su corte y sus esclavos, es decir, para miembros de la clase dirigente. La administración del gobierno otomano, hablando con propiedad, estaba organizada de acuerdo con los objetivos financieros que marcaban su existencia. La estructura o jerarquía de esta administración estaba fijada en relación a estos bienes imperiales, que estaban subdivididos en unidades conocidas como *mukata'a* («separadas»; en árabe, *qata'a:* dividir), asignadas a miembros de la clase gobernante para fines de explotación, es decir, de administración. Exceptuando ciertos cuerpos militares y administrativos, a cuyos miembros se les pagaba totalmente con salarios del tesoro, todas las funciones del gobierno estaban organizadas en relación a estas unidades, porque todas las dependencias del gobierno percibían ingresos en alguna forma, ya se tratara de la recaudación de impuestos o de otras funciones a cambio de las cuales los oficiales que las realizaban tenían derecho a recaudar honorarios *(bahşis)*.

Así, pues, la *mukata'a* era la unidad por la cual una fuente específica, o un conjunto de fuentes, de las rentas imperiales era delegada en un miembro de la clase dirigente, además de la autoridad suficiente para explotarla con los fines determinados por el sultán. Había tres clases de *mukata'a,* que se distinguían sobre todo en la medida en que los ingresos que producían iban a parar al concesionario o se entregaban al Tesoro: *timar, emanet* e *iltizam.*

Timar no puede, sino en sentido muy amplio, ser traducido por feudo, ya que la relación entre el propietario y el campesino era casi enteramente económica y no incluía ninguno de los derechos y obligaciones mutuas que caracterizaban normalmente al feudalismo europeo. En este tipo de *mukata'a,* al concesionario le era dada la totalidad del producto de la fuente de ingresos para su explotación personal, a cambio de servicios al Estado, que eran independientes de aquellos conectados con la explotación del propio *timar.* Los *timars,* normalmente, eran concedidos en lugar de salarios por funciones militares y administrativas. En el siglo XV, y antes, casi todas las conquistas otomanas, sobre todo en los Balcanes, se dividían en *timars,*

que eran distribuidos entre los oficiales y soldados del ejército que había realizado la conquista. En lugar de que el Tesoro intentara recaudar el producto de las posesiones imperiales y después se lo devolviera a sus empleados en forma de salario, concedía a las personas a las que debía dinero el trabajo de recaudar sus propios salarios, ahorrándose así muchas molestias y gastos y asegurándose una eficiente administración de sus fuentes de producción. Casi todas las tareas administrativas de las provincias de los Balcanes fueron desempeñadas por militares en tiempos de paz y por sus agentes cuando las exigencias de la guerra los sacaban de sus hogares. A cambio de los *timars* los concesionarios mantenían y proporcionaban al ejército otomano la caballería de los *Sipahi,* que formaron las bases del ejército hasta bien entrado el siglo XV.

La segunda clase de *mukata'a* era el *emanet* (administración fiduciaria) detentada por el *emin* (agente). Mientras que el concesionario del *timar* no recibía salario y se quedaba con todo el producto de la concesión, al *emin* se le pagaba un salario regular y tenía que entregar el producto total de su recaudación al Tesoro; era algo así como el equivalente más cercano al funcionario moderno. Las bases legales para este tipo de compromisos eran que el *emin* no hacía sino administrar su *emanet;* no realizaba ningún servicio adicional, y por lo tanto no tenía derecho a compartir el producto del *emanet.* Pero éste era el tipo menos corriente de función administrativa en el período otomano. En su mayor parte se utilizaba solamente para aduanas y policía urbana, que estaban muy estrechamente conectadas al gobierno central y a sus agentes y que, por tanto, podían ser supervisados y controlados con relativa facilidad.

El tipo más corriente de *mukata'a,* y la más prevalente de las unidades administrativas en el sistema otomano, era la «finca de impuestos» *(iltizam),* cuyo concesionario era llamado *mültezim,* y que combinaba elementos del *timar* y del *emanet.* Como el concesionario del *timar,* el de la granja de impuestos podía quedarse con los impuestos que recaudaba en provecho propio pero no podía quedarse con toda la recaudación, sólo con parte de ella, y tenía que entregarle el balance al Tesoro. Así era porque, como en el caso del *emin,* su servicio al estado se limitaba únicamente a su trabajo como administrador de la *mukata'a,* por lo cual se le daba participación en la recaudación en lugar del salario del *emin.* Se estimulaba así al concesionario la «finca de impuestos» para que fuera lo más eficiente posible. La mayor parte de Anatolia y de las provincias árabes, conquistadas a final del siglo XV y en el XVI, fueron administradas de esta manera, porque vinieron a estar bajo el control del sultán en un momento en que la necesidad de dinero para

pagar a la infantería jenízara asalariada y para sostener una corte imperial cada vez más pródiga, y su capacidad para controlar y supervisar una aplicación de la autoridad central más directa que la supuesta en el sistema de *timar,* fueron la causa de que se abandonara en gran parte la antigua forma administrativa, excepto en las áreas fronterizas, en que la guardia permanente podía ser más fácilmente mantenida por el antiguo sistema del *timar.* En las provincias en que la administración estaba organizada en «fincas de impuestos», el papel del concesionario se limitaba casi enteramente a la distribución y recaudación de los impuestos, y las demás funciones administrativas y militares eran desempeñadas por los gobernadores y sus agentes, que eran nombrados por las correspondientes instituciones de la clase dirigente desde Istanbul y responsables ante ella.

Las «fincas de impuestos» eran normalmente distribuidas por medio de subastas, que tenían lugar periódicamente en las tesorerías provinciales, en colaboración con agentes especiales enviados directamente por el sultán. Solamente personas cualificadas podían pujar por tales puestos. Los pagos recibidos de los pujantes ganadores formaban parte de los ingresos personales del sultán, como prueba de un derecho permanente a productos y propiedades, en cuanto parte integrante de sus posesiones imperiales. Cada concesionario se comprometía a entregar al Tesoro una suma anual determinada, y se le permitía quedarse con el excedente como ganancia propia. A partir del siglo XVI, muchos *timars,* aunque no todos, fueron transformados en «fincas de impuestos» y concedidos a miembros de la clase del *devşirme* para mantener su ascensión al poder.

c) *Las bases legales del Estado otomano*

Las bases legales y consuetudinarias de la organización y acción corporativa o individual en la sociedad otomana dependían de un sistema dual de ley, la *Saria,* o ley religiosa, y el *Kanun,* o ley civil. La ley básica de la sociedad otomana, como en todas las sociedades islámicas, era la *Saria,* considerada como un «corpus», de inspiración divina, de regulaciones y principios políticos, sociales y morales que, en teoría, cubrían todos los aspectos de la vida. Pero la *Saria* no estaba profundamente desarrollada sino en el campo del comportamiento personal, que estaba considerado en detalle en el Corán y en la primitiva tradición islámica. Nunca fue desarrollada con igual detalle en lo que se refiere a los asuntos de ley pública, y en particular en cuanto a la administración y organización del Estado. En este

campo había principios generales que daban pie a la interpretación y legislación de cuestiones específicas por las autoridades civiles. Los jueces musulmanes del imperio otomano reconocían el derecho del sultán a tomar iniciativas y legislar sobre aquellas materias que no quedaban cubiertas en detalle por la *Saria.* Este derecho era ejercido por medio de la proclamación de leyes y decretos conocidos como *Kanuns,* que no eran válidos legalmente más que cuando iban acompañados de *Fetvas,* opiniones legales de los juristas musulmanes, que certificaban que no estaban en contradicción con los principios o detalles de la *Saria.* La ley musulmana religiosa cubría aspectos del «status» personal en el *millet* musulmán y proporcionaba los principios de ley pública al gobierno otomano. Era interpretada y reforzada por miembros de la institución cultural, los *ulema,* del mismo modo que la ley religiosa de cada uno de los *millets* no musulmanes era interpretada y reforzada por sus jefes religiosos. Estrictamente hablando, los *ulemas* tenían el derecho de invalidar cualquier ley administrativa que, a su juicio, estuviese en conflicto con la *Saria,* pero raramente lo hacían, ya que como parte de la clase dirigente estaban bajo la autoridad del sultán y podían ser suspendidos en sus funciones. Este poder raras veces era ejercido por el sultán, y no era más que una amenaza para impedir a los *ulemas* hacer uso de su poder de crítica para alcanzar una posición de dominio dentro de la clase dirigente. Así, pues, el sultán se veía relativamente libre para legislar cambios en las instituciones o prácticas otomanas, de acuerdo con las necesidades del momento, y éste fue uno de los factores más importantes de supervivencia otomana incluso durante los siglos de decadencia.

d) *Las bases del comportamiento personal en la sociedad otomana*

Finalmente, dentro de los confines de la sociedad otomana, bajo los dictados de la tradición y de la limitación impuesta por la ley, ¿qué concepto de sí mismos y de los que le rodeaban tenían los individuos otomanos? El comportamiento individual en la sociedad otomana estaba estrechamente conectado con el concepto de un *hadd* individual, o «límite», que estaba determinado por un conjunto de factores concernientes a su familia, posición, clase y rango. Dentro de este *hadd,* el otomano era relativamente libre para actuar como quisiera, sin ninguna limitación, excepto la impuesta por los dictados del comportamiento otomano tradicional. Pero no podía ir más lejos sin riesgo de correr el peligro de entrometerse en el *hadd*

de otro, acto que estaba considerado no sólo como grosero y propio de un ignorante, sino que era también un crimen que podía castigarse hasta con la pérdida de posición en la clase otomana. Aplicado a cada puesto del gobierno y detentado como una especie de *mukata'a,* el concepto de *hadd* significaba que cada funcionario era autónomo y virtualmente independiente dentro de su propia esfera y, siempre y cuando no violara sus límites, no podía sufrir ingerencia alguna, ni siquiera por el más alto de los funcionarios en ejercicio de sus funciones. Además, el burócrata tenía que limitar su atención y su interés enteramente a su campo de acción particular e ignorar las condiciones y los asuntos que caían dentro del *hadd* de sus colegas. Como resultado, hubo pocos individuos que llegaran a conocer, comprender y describir por escrito la estructura otomana completa, y esta tradición ha sobrevivido hasta tiempos modernos en el aspecto de que los burócratas del Próximo Oriente no deben saber nada de las actividades de los departamentos que les rodean, incluso cuando tales actividades son similares, influyentes o conectadas con sus propias funciones e intereses.

De acuerdo con el *hadd* de cada otomano, éste tenía su *seref* (honor) personal, que era la contraseña directa y vital de su «status» en la sociedad y de su posición en la clase dirigente. Cualquier violación de los derechos definidos por su *hadd* era una ofensa a su *seref,* y no solamente un insulto personal, sino también un ataque, que exigía castigo, a su «status» y posición, si se quería mantener aquéllos. Como los límites de los *hadds* individuales no estaban escritos, si un derecho particular era asumido por otro, este derecho se perdía, a menos que el acto fuese recusado o vengado de alguna manera. Pero en la sociedad otomana, la reacción ante tal ofensa al honor personal dependía sobre todo de los rangos y poder relativos del violador y de la persona herida. Cuando el honor de un hombre resultaba afrentado por una persona más poderosa, la sociedad aceptaba el hecho de que en tal situación la venganza era imposible de momento, y cualquier protesta simbólica era suficiente para que la parte agraviada mantuviese su «status». Pero cuando el enemigo era débil o vulnerable, se esperaba de la persona ofendida que vengase la humillación con todo su poder, atacando y castigando a su ofensor para conseguir la venganza total *(intikam),* proceso necesario si la parte ofendida quería mantener su posición.

El factor fundamental del comportamiento de un individuo era la idea de *intisab,* una «relación» tácita establecida por consentimiento mutuo entre dos individuos, uno más poderoso que el otro. El miembro más débil se ponía a la entera disposición del más poderoso para fomentar la riqueza y posición de este

último, y el más poderoso le trataba a su vez como a un protegido, arrastrándole con él en su ascensión hacia el poder y la riqueza. Cuando el fuerte perdía su posición o descendía en los rangos de la sociedad otomana, sus protegidos del *intisab* generalmente caían con él; y si a un miembro de la sociedad se le infligía el *intikam,* también se le infligía al otro. Este lazo de lealtad era la característica básica de la clase dirigente de la sociedad otomana. La mayoría de los nombramientos para un cargo administrativo específico eran determinados por los lazos y las lealtades personales, más que por consideraciones primarias de eficiencia o habilidad de los individuos en cuestión. Se consideraba de un mal gusto extremo para ambas partes, e incluso como un deshonor, el hecho de que cualquiera de las partes rompiera la relación o no consiguiese cumplir sus obligaciones cuando era necesario. Los dictados del *intisab* influenciaron todo acto político y administrativo en el imperio otomano, y constituyeron un factor importante para las opiniones políticas influyentes o las relaciones en el Próximo Oriente, hasta épocas modernas.

Así, la administración otomana tradicional, como parte de la sociedad otomana, no era ni opresiva ni autocrática, tal y como ha sido descrita a menudo. Estaba condicionada en cuanto a su campo de acción por las limitaciones generales que sufría la clase dirigente. Estaba descentralizada en *timars* semiautónomos y en «fincas de impuestos», y sujeta a las restricciones de los *hadds* individuales. Estaba fraccionada, además, por la supervivencia de miles de organizaciones locales diferentes, instituciones y tradiciones preservadas, por lo que no era más que un barniz otomano proveído por los *Kanuns* del sultán. Amplios sectores del poder y de las funciones gubernamentales eran asignados a las comunidades religiosas organizadas y a los gremios, cada uno de los cuales seguía sus leyes y costumbres sin interferencia por parte del Estado. Unicamente en el siglo XIX intentaron los reformadores otomanos centralizar el gobierno y la sociedad, pero de este tema hablaremos más adelante.

V. LA DECADENCIA DEL IMPERIO OTOMANO (1555-1789)

Mientras el gobierno de Solimán el Magnífico marcó la cima de la grandeza y del poder otomanos, se infiltraron factores de debilidad en la estructura otomana e iniciaron la lenta pero constante descomposición que siguió en los siglos posteriores. El más importante factor de decadencia fue, con mucho, la creciente falta de poder y capacidad de los propios sultanes. El

mismo Solimán, cansado de las largas campañas militares y de los arduos deberes de la administración civil concentrados en su persona, hizo todo lo que pudo para retirarse de los asuntos públicos y dedicarse a los placeres del harén. Para ocupar su lugar, el puesto de gran visir, entonces ocupado por su amigo Damad Ibrahim Paşa, fue reforzado en cuanto a poder e ingresos hasta un punto en que secundaba únicamente al sultán, concediéndosele además el derecho de pedir y obtener obediencia absoluta, un privilegio que anteriormente estaba reservado para su señor. Este fue el principio del fin. Porque aunque el gran visir podía, desde luego, reemplazar al sultán en sus funciones oficiales, no podía reemplazarle como objeto de lealtad de todas las clases y grupos del Imperio. La separación resultante entre autoridad central y lealtad política llevó a una creciente decadencia de la capacidad del gobierno central para hacer cumplir su voluntad a todos los niveles de la administración y de la sociedad. Al mismo tiempo, ya que Damad Ibrahim y sus sucesores en el puesto de gran visir invariablemente fueron miembros del *devşirme,* el retiro del sultán supuso el golpe de gracia para la aristocracia turca, que perdió su poder y su posición casi enteramente, dejando al *devşirme* el control total. Como los sultanes ya no podían controlar este grupo, era inevitable que el *devşirme* controlara a los sultanes y utilizara la estructura del gobierno otomano para su propio beneficio más que para el del sultán y el del Imperio como totalidad. En consecuencia, la corrupción y el nepotismo se apoderaron, primero de los rangos del gobierno central, y después de todos los niveles en todo el Imperio. Las posiciones en el gobierno y en el ejército se vendían al mejor postor, que utilizaba luego su autoridad para amortizar el pago, con el mayor provecho personal posible.

No pasó mucho tiempo antes de que la propia clase del *devşirme* se descompusiera, apenas se desvaneció la amenaza de la aristocracia. Había ahora innumerables facciones y partidos, cada uno de los cuales se esforzaba en obtener beneficios para sus miembros. Cada facción o conjunto de grupos empezó a apoyar la candidatura de uno de los príncipes imperiales a la sucesión, normalmente en alianza con la facción de palacio formada alrededor de la madre, hermanas y esposas de cada príncipe. A partir de Solimán, por lo tanto, la ascensión al trono fue menos el resultado de la capacidad del candidato que de las maniobras de los partidos políticos del *devşirme* y el harén. Aquellos que estaban en el poder encontraron también que era mucho más conveniente para controlar a los príncipes mantenerlos ineducados e inexperimentados. La antigua tradición de educar a los príncipes aspirantes sobre el terreno fue sustituida

por un sistema en el cual todos los príncipes se veían aislados en los apartamentos privados del harén y limitados a la educación que sus cohabitantes permanentes podían proporcionarle. Como consecuencia, pocos de los sultanes que desempeñaron el poder después de Solimán tenían capacidad para ejercerlo realmente, incluso cuando las circunstancias políticas se lo permitían.

Naturalmente, la incapacidad y la inexperiencia no frenaban los deseos de poder de los sultanes, que además carecían de los dispositivos desarrollados por los sultanes del siglo XV y principios del XVI para conseguirlo. Selim II (1566-1574) y sus sucesores solamente podían tratar de extender su poder a base de enfrentar a las diferentes facciones y también tratando de debilitar el papel del gran visir, ya que era el principal vehículo administrativo para influir en los partidos en el decadente estado otomano. Conseguían esto cambiando a menudo de visires, concediendo el puesto durante breves períodos de tiempo a los partidos que prometían más a cambio, y utilizando entonces la ganancia financiera conseguida en estos nombramientos para sobornar y halagar a los otros partidos cuando era necesario que ayudasen al sultán en otros asuntos importantes. En general, los sultanes conseguían con esta política solamente autoridad momentánea, en el mejor de los casos. Cuando el gran visir perdió su posición dominante en el estado otomano, a continuación de la caída de Mehmet Sokullu (1565-1579) el poder fue a parar primero a las manos de las mujeres del harén durante el llamado «Sultanato de las mujeres» (1570-1578), y pasó después a las de los principales oficiales jenízaros, los *Agas,* cuyo dominio duró de 1578 a 1625. Pero no importa quién controlara el gobierno durante este período: el resultado era siempre el mismo: una creciente parálisis administrativa y, a través de ella, del aparato del estado sobre todo el imperio, y un desgarramiento de los diferentes grupos de la sociedad que los convertía en comunidades cada vez más separadas y hostiles.

Bajo tales condiciones era inevitable que el gobierno otomano fuera incapaz de responder a los problemas cada vez más difíciles y peligrosos, bajo el punto de vista social, económico y militar, que surgían como una plaga en el Imperio. Las dificultades económicas empezaron al final del gobierno de Solimán, cuando los ingleses y holandeses consiguieron clausurar completamente la antigua ruta del comercio internacional que atravesaba el Próximo Oriente, y, consecuentemente, decayeron los ingresos del gobierno otomano y la prosperidad de sus provincias árabes. Además, una inflación en rápido aumento, que se inició con el aflujo a Europa de metales preciosos prove-

nientes de América, trastornó la economía del Imperio. Al mismo tiempo que el tesoro perdía cada vez más ingresos por los derroches del *devşirme,* para hacer frente a estos gastos cada vez mayores devaluaba la moneda, incrementaba gravemente los impuestos y recurría a confiscaciones que agravaban aún más la situación. Todos los que dependían de un salario estaban mal retribuidos, y como el tesoro tenía a menudo grandes retrasos en sus pagos debían recurrir, para mantenerse, al robo y a la corrupción. Los concesionarios de *timars* y «fincas de impuestos» las utilizaban ahora como una inversión que había que explotar hasta el agotamiento lo más deprisa posible, no como una propiedad a largo plazo cuya prosperidad había que mantener para que resultase beneficiosa tanto para el futuro como para el presente. La inflación alcanzó también a los gremios artesanales. Como funcionaban bajo estrictas regulaciones de precios eran incapaces de adquirir materias primas a un precio que les permitiera competir con las baratas importaciones europeas que entraban en el imperio con pocas restricciones, en virtud de las Capitulaciones. Como resultado, la industria otomana en general, y la textil en particular, sufrió una rápida decadencia.

Esta situación se agravó luego por el notable aumento de la población del imperio durante el final del siglo XVI y a través de casi todo el XVII, como parte del desarrollo demográfico general que tuvo lugar en la mayor parte de Europa por la misma época. Como los medios de subsistencia no sólo no aumentaban de acuerdo con las necesidades de la nueva población sino que disminuían en relación a las condiciones políticas y económicas entonces vigentes, el resultado fue la miseria y los trastornos sociales cada vez mayores. El mal gobierno de los detentadores de *timars* y de los recaudadores de impuestos enviados desde Istanbul obligaban a los campesinos a huir de la tierra, reduciéndose así la actividad agrícola en un momento en que se necesitaba más producción. La mayoría de estos campesinos acudía a las ciudades, donde se unían a la masa caótica de desdichados que manifestaba sus resentimientos y sus dificultades en motines y revueltas contra el orden establecido. Otra gran parte de estos campesinos se quedaban en el campo y se unían a bandas rebeldes conocidas como *levends* y *celalis,* que robaban cuanto podían a quienes continuaban cultivando la tierra o comerciando. La inflación y la dura política fiscal del gobierno central, de los detentadores de *timars* y de las «fincas de impuestos» hizo aumentar el número de campesinos que nutrían estas bandas hasta el punto de que consiguieron controlar totalmente amplias zonas del imperio, quedándose con la recaudación de los impuestos y a menudo cor-

tando los suministros regulares de alimentos en las ciudades y a los destacamentos del ejército que aún guardaban las fronteras. Aunque el ejército otomano aún se mantenía lo suficientemente fuerte como para refrenar las revueltas en una determinada provincia, aquéllas continuaron proliferando a través de los siglos de decadencia, haciéndole al gobierno central casi imposible organizar ningún tipo de administración efectiva fuera de las grandes ciudades bajo su control.

A pesar de estas dificultades, la debilidad interna otomana sólo resultó evidente para unos pocos de entre los más lúcidos observadores occidentales durante los siglos XV y XVII. Para la mayoría de los europeos, el ejército otomano continuaba siendo tan temible como lo había sido durante los reinados de Mehmet II y Solimán el Magnífico. Y aunque sus posibilidades quedaron reducidas, todavía permanecía lo suficientemente fuerte como para evitar que las revueltas provinciales se adueñaran de todo el imperio y realizar además algunas nuevas conquistas en el Este y en el Oeste. Aunque el Imperio otomano sufrió derrotas militares por primera vez, todavía le quedaba suficiente fuerza en reserva como para reunir sus energías cuando era necesario y evitar que se perdiera ninguna zona integrante del imperio. De esta manera, aunque la armada otomana sufrió una derrota desastrosa a manos de la Liga Santa en la batalla de Lepanto (1571), fue capaz de reconstruirse y recuperar dominio naval en el Mediterráneo oriental en unos pocos años y de mantener esta posición durante la primera parte de los comienzos del siglo XVII, tomando Túnez a los Habsburgos españoles (1574), Fez a los portugueses (1578) y Creta a Venecia (1669). Como consecuencia, mientras las naciones de Europa creyeron que los otomanos eran tan poderosos como antes, nadie trató de alterar los precarios tratados de paz concluidos con Solimán en sus últimos años a fin de aprovecharse de la debilidad otomana.

Tampoco los profundos desarreglos que trastornaban el cuerpo político otomano impidieron que la Puerta emprendiese nuevas campañas. El naciente Principado de Moscú derrotó a los últimos estados mongoles que quedaban en Asia central y alcanzó el Caspio en 1554, convirtiéndose con ello en una gran amenaza para la posición otomana al norte del mar Negro y en el Cáucaso. Iván IV puso también bajo su gobierno a los cosacos del Don, que empezaron a saquear los puertos otomanos y los territorios al oeste del mar Negro. En respuesta, y para sacar partido de la anarquía que reinaba en Irán desde la muerte de Sah Tahmasp (1576), Murad III conquistó el Cáucaso y el Azerbaiyán (1578), con lo cual el imperio alcanzó la cima de su extensión territorial y añadió nuevas y ricas pro-

vincias, cuyo producto salvó, durante medio siglo por lo menos al tesoro otomano en sus peores dificultades financieras y dio al imperio un respiro que le permitió al menos tratar de remediar los más serios obstáculos que habían surgido desde mediados del siglo XVI.

Durante el siglo XVII fueron emprendidos esfuerzos de reforma por Osman II (1618-1622), Murad IV (1623-1640) y por la famosa dinastía de grandes visires de los Köprülü, que llegaron al poder bajo Mehmet IV (1648-1687): Mehmet Köprülü (1656-1661) y Ahmed Köprülü (1661-1676). Cada una de estas primeras reformas otomanas surgió como respuesta a crisis y a derrotas militares que amenazaban la existencia del imperio. A cada uno se le había dado el poder necesario para introducir reformas a causa del temor de la clase dirigente, para quienes el imperio del cual dependían sus privilegios estaba en peligro mortal. En la guerra entre los otomanos y los Habsburgo, que comenzó en 1593, los austríacos consiguieron apoderarse de gran parte de Hungría central y de Rumanía, y únicamente el triunfo casual de los otomanos en la batalla de Hac Ova (26 de octubre de 1596) permitió a éstos recuperar sus fuerzas lo suficiente como para que los Habsburgo firmasen el tratado de Sitva Török (1606) por el cual se restablecía el gobierno otomano en Hungría y Rumanía. Pero el tratado, y los acontecimientos que habían llevado hasta él, hicieron comprender por primera vez a Europa el grado de la debilidad otomana y expuso al imperio a considerables y nuevos peligros durante los dos siglos que siguieron.

En el Este, la anarquía iraní que había seguido a la muerte de Tahmasp acabó finalmente con la subida al poder de Sah Abbas I (1587-1629), que pronto restauró la unidad interna y el poder militar. En 1603 echó a los otomanos del Azerbaiyán y del Cáucaso con una ayuda considerable por parte de los *celali* rebeldes de Anatolia, que cortaron la mayoría de los suministros que la Puerta intentaba enviar a sus guarniciones fronterizas en aquel área. Abbas también tomó Bagdad y el Iraq central (1638) y por un momento pareció que el emergente Estado iraní podía apoderarse de toda la porción oriental del Imperio otomano. Pero fue este peligro el que provocó las reformas de Murad IV, como resultado de las cuales pudo recuperar el Iraq (1638) y obligar a los persas a aceptar el tratado de Kasr-i Sirin (1639), por el cual se fijó la frontera moderna entre Turquía y el Irán, así como una paz definitiva entre ambos, permitiendo a la Puerta volver su atención hacia Occidente y afrontar los nuevos peligros de un ataque europeo.

Los esfuerzos otomanos por conquistar Creta ocasionaron una larga guerra con Venecia (1645-1669). Al principio preva-

leció la armada veneciana e incluso fueron enviados barcos a través de los estrechos en un intento de bombardear y tomar la capital otomana. Este peligro condujo al poder a Mehmet Köprülü, y sus reformas permitieron a la armada otomana rechazar el peligro y tomar Creta (1669), después de un sitio de veinticuatro años. El resurgido ejército otomano también tomó Poldoya, en el oeste de Ucrania, poniendo fin así a las peligrosas expediciones de los cosacos del Norte y asegurando una soberanía otomana continua sobre los tártaros de Crimea.

Pero, ¿cuál fue exactamente la naturaleza de las reformas que tales amenazas hicieron posibles y necesarias, y hasta qué punto fueron duraderas? Básicamente la reforma otomana en este momento consistía en el esfuerzo para restablecer el sistema de gobierno y la sociedad de una época en la forma en la cual había funcionado con éxito en el siglo XVI y aun antes. Los ministros corrompidos fueron ejecutados, se hicieron esfuerzos para restablecer el sistema de *timar* como base de la administración y del ejército para aliviar al tesoro de la carga militar y burocrática. Las revueltas provinciales fueron reprimidas despiadadamente, los campesinos obligados a volver a sus tierras y los cultivos incrementados. Las monedas devaluadas fueron reemplazadas por otras de pleno valor nominal, se restableció la actividad económica y los reformadores trataron de eliminar la corrupción y la insubordinación ejecutando a los responsables. Tales reformas fueron suficientes para poner fin a las dificultades inmediatas, pero en realidad sólo tuvieron éxito temporalmente, porque el poder de los reformadores y su campo de visión les permitía únicamente actuar contra los resultados de la decadencia, no contra sus causas —el gobierno egoísta del *devşirme* y de los círculos del harén— que persistieron. La clase dirigente, que por este tiempo tenía un interés creado en las condiciones ocasionadas por la decadencia, conservaba su autoridad, y tan pronto como los reformadores aliviaban las peores consecuencias de dichas condiciones, los antiguos partidos volvían al poder y reemprendían sus maneras de actuar. Los reformadores estaban también condenados por sus muy limitados horizontes. Trataban todavía de restablecer las antiguas instituciones sin comprender que para que el Imperio otomano pudiera competir contra los poderosos Estados nacionales que surgían ahora en Europa tendría que igualar a aquéllos en cambios políticos, sociales, económicos y militares que habían tenido lugar allí durante el siglo anterior. No comprendían que la Europa con la que se enfrentaba ahora el Imperio otomano era mucho más poderosa que la que habían derrotado los grandes sultanes del pasado, y que aun cuando sus reformas hubie-

ran tenido un éxito más permanente no podrían remediar la creciente debilidad otomana en relación a Europa.

Sin embargo, las reformas produjeron al menos una apariencia de restablecimiento. En 1681 el ejército otomano parecía tan poderoso que el gran visir Kara Mustafa Paşa se sintió envalentonado como para marchar otra vez a Europa central y poner sitio a Viena (1683). Pero este esfuerzo pronto agotó las frágiles bases del resurgimiento otomano. Los defensores, estimulados por el rey polaco Juan III (Jan Sobieski), consiguieron no sólo resistir hasta que el invierno forzó a los ofensores a la retirada sino formar incluso una gran coalición europea que aprovechó la retirada otomana para destruir el imperio en los siglos siguientes. La lucha contra los otomanos estaba ahora dirigida por sus tradicionales enemigos. Los Habsburgo y Venecia, a los cuales se unió un nuevo e importante enemigo, Rusia. Los Habsburgo querían no sólo vengarse por el ataque a Viena sino también reconquistar Hungría, Servia y los Balcanes para alcanzar el Mediterráneo. Venecia esperaba recuperar sus bases navales a lo largo de las costas del Adriático y en Morea para restablecer su fuerza marítima y comercial. Rusia intentaba extender sus tierras hasta el mar abierto, hasta el Báltico por el Norte y, por el mar Negro y los estrechos, hasta el Mediterráneo por el Sur. Polonia se proponía no sólo el conservar Podolia sino también extender su dominio a lo largo de las costas occidentales del mar Negro, penetrando en los principados de Moldavia y Valaquia. Los adversarios de Rusia y de los Habsburgo, dirigidos por Francia y Suecia, apoyaban a los otomanos, mientras que las neutrales Gran Bretaña y Holanda se esforzaban en evitar que ninguna nación consiguiera la preponderancia europea por adueñarse del Imperio otomano y mantenían los privilegios comerciales en Levante que el sultán les había concedido a partir de las Capitulaciones.

Rusia y Austria combatieron a los otomanos no sólo mediante ataques militares directos sino también fomentando la revuelta y la insatisfacción en los súbditos no musulmanes del sultán. Contra este tipo de ataque el sultán no podía más que intentar conciliar a sus súbditos en la medida de lo posible, y ejercer la represión donde la conciliación era rechazada mientras se aprovechaba de cada conflicto que surgía entre los Habsburgo y los rusos para conseguir más control sobre las provincias balcánicas del imperio. Como consecuencia de esta situación, durante los ciento nueve años transcurridos entre el segundo sitio de Viena y la paz de Jassy (1792), el Imperio otomano estuvo en guerra con sus enemigos europeos durante cuarenta y un años. De 1683 a 1689 combatió a los ejércitos de la Santa Liga en una guerra desastrosa que culminó en la paz de Karlowitz

(1699). En 1710 y 1711 volvió a combatir contra Rusia y recuperó algunos de los territorios que había perdido previamente en el tratado de Prut (1711). La guerra de 1714-1718 con Venecia y Austria concluyó con el tratado de Passarowitz (1718) y tres guerras con Rusia y Austria en 1736-1739, 1768-1774 y 1787-1792 culminaron con los famosos tratados de Belgrado (1739), Küçük Kaynarca (1774) y Jassy (1792). Como resultado de estas guerras en Europa los otomanos perdieron Hungría, Servia, al norte de Belgrado, Transilvania y Bucovina, dejando su frontera del Danubio donde había estado al comienzo del reino de Solimán el Magnífico. Frente a Rusia, perdieron todas sus posesiones en las costas del norte del mar Negro, desde los principados hasta el Cáucaso, incluyendo Besarabia, Podolia y Crimea, cuyos soldados habían supuesto el elemento más poderoso del ejército otomano durante el siglo anterior. Además los otomanos se vieron forzados a permitir que Rusia y Austria intervinieran a favor de los súbditos cristianos del sultán, de forma que dieron paso al futuro predominio europeo en los asuntos internos otomanos durante el siglo XIX.

Por el Este, la decadencia otomana causó menos perjuicios, ya que el Estado Şafaví del Irán fue presa de la anarquía durante la mayor parte del siglo XVII. Ahmed III (1703-1730) utilizó esta situación para reconquistar el Azerbaiyán y el Irán occidental en tres campañas (1722-1725) mientras los gobernantes Afsar del Afganistán ocupaban el Irán central y reemplazaban a la dinastía Şafaví, y los rusos ocupaban la costa occidental del Caspio hasta Baku. Aunque el poder iraní fue restablecido por Nadir Sah (1736-1747) que recuperó la mayor parte de los territorios perdidos, la anarquía que siguió a su muerte permitió a los otomanos mantener las fronteras de Kasr-i Sirin, a pesar de que a la sazón estaban ocupados en Europa.

En el interior del Imperio, las manifestaciones de decadencia eran, en su mayor parte, consecuencia de las condiciones creadas en el siglo XVI. Pero se añadió además un nuevo factor de decadencia: la debilidad del gobierno central llevó a la pérdida de control de la mayoría de las provincias a manos de gobernantes locales, que asumieron el control más o menos permanente de grandes distritos e incluso de provincias enteras durante largos períodos de tiempo. Pudieron mantener su autoridad no sólo porque el gobierno otomano carecía de recursos militares para sujetarlos, sino también porque las poblaciones locales preferían depender de tales déspotas locales más que de los corrompidos e incompetentes funcionarios otomanos de aquel tiempo. Los primeros, a su vez, fueron capaces de consolidar sus posiciones, aprovechando las fuertes corrientes de

nacionalismo local que estaban empezando a surgir entre los diversos grupos étnicos.

En Anatolia, la mayor parte de los notables locales eran descendientes de antiguos aristócratas turcos que habían sido apartados del gobierno central a mediados del siglo XVI y que se valían del fuerte resentimiento de los campesinos turcos de Anatolia contra el mal gobierno del *devşirme* de Istanbul. En los Balcanes, griegos, servios, rumanos y búlgaros empezaron a tomar conciencia de su nacionalidad y a rebelarse contra su integración en el multinacional imperio. Mientras sus tradiciones nacionales habían sido preservadas y restablecidas bajo la jefatura de sus cabezas religiosas, su evolución hacia el nacionalismo había sido excitada por los agentes de los Habsburgo y los rusos que se esforzaban en minar la autoridad del sultán. Aquí, los restablecimientos nacionales estaban complicados por el hecho de que la Iglesia ortodoxa estaba enteramente bajo el control del clero griego, que utilizaba la autonomía que le permitía el sistema otomano de *millets* para eliminar a las culturas no griegas, por lo cual el resurgimiento de los sentimientos nacionales solía ser más contrario a la autoridad griega que a la otomana, exceptuando la misma Grecia. En las provincias árabes no había conciencia de nacionalismo árabe, ya que el signo más importante de identificación y distinción era todavía la religión más que el lenguaje, y el imperio permanecía bajo control musulmán. Había efectivamente levantamientos locales, pero solamente debidos a los esfuerzos de los gobernadores otomanos y los jefes militares locales con el fin de utilizar la debilidad central en provecho propio. Cada uno de los rebeldes locales intentaba consolidar su poder formando ejércitos sin mercenarios ni esclavos, subdivididos en «familias» a la manera del sistema tradicional de los mamelucos, por lo que la mayoría de ellos asumieron este nombre, aunque no tenían ninguna conexión con el antiguo Imperio mameluco.

Estos jefes locales ejercían casi una autoridad completa en sus dominios, recaudando los impuestos locales para sí mismos y enviando sólo pagos nominales al Tesoro central, con lo cual crecían los problemas financieros y resultaba muy difícil alimentar a la población de las ciudades. Sin embargo, el gobierno central consiguió sacarle partido a la situación, valiéndose de la misma técnica de contraponer a las fuerzas políticas aquel sistema de equilibrio que los sultanes habían utilizado para mantener su autoridad durante el siglo XV y principios del XVI. Enfrentando a los rebeldes locales, y utilizando la influencia de la ayuda otomana, el Tesoro generalmente conseguía no sólo el que se continuase reconociendo la soberanía del sultán, sino también buenos pagos regulares en moneda y en especies por

parte de los jefes locales. Debido a que amplias porciones de los pagos así conseguidos iban a parar a las manos de los que controlaban el gobierno central, para su provecho personal, el Tesoro continuaba sufriendo escasez de fondos y las poblaciones de las ciudades escasez de alimentos y de otros productos.

Como resultado, la población de las ciudades constituía una masa inquieta, mal gobernada, anárquica y violenta que estallaba a la menor provocación respondiendo a la falta de empleos, al hambre, las plagas y cosas semejantes con motines periódicos y ataques entre grupos o a los funcionarios que consideraban como responsables de la situación. A través de los siglos XVII y XVIII los funcionarios de la administración otomana eran sacados de sus casas y oficinas y linchados por la multitud que, no sin justicia, los culpaba de las dificultades del momento. Los jefes de palacio no se oponían demasiado a estas ejecuciones, ya que se beneficiaban con los sobornos de los aspirantes a puestos tan productivos y que de esta manera quedaban vacantes muy a menudo. Naturalmente tales violencias, aunque evidenciaban las dificultades otomanas, no las remediaban sino que las hacían empeorar. El remedio estaba en las manos de la clase gobernante, pero la reacción de sus miembros era muy diferente.

En general, la mayoría de los otomanos no veía la necesidad de que el imperio cambiara para superar las condiciones críticas de la época, ya que ellos se beneficiaban de la anarquía existente y conseguían muchos más ingresos personales en una situación en la que eran libres de actuar como quisieran que los que tenían cuando el gobierno central era poderoso y capaz de controlarlos. Además, la característica básica de la mentalidad otomana era su completo aislamiento en su propia esfera y la falta de conciencia de lo que sucedía fuera de ella, por lo cual asumían que el remedio a la decadencia otomana dependía enteramente de la práctica y de la experiencia otomanas. Esto era en gran parte resultado de la influencia omnipresente del concepto de *hadd*. Europa quedaba fuera del campo de referencia de incluso los más educados otomanos de la época debido a la creencia básica de la sociedad otomana en su propia superioridad sobre cualquier cosa que el mundo infiel pudiera producir, creencia que podía tener cierta base real en el siglo XVI, pero que se mantuvo cuando hacía mucho tiempo que ya no era válida. Así todo el desarrollo de la organización comercial e industrial, en ciencia y en tecnología, y sobre todo en organización y técnicas militares y políticas, que tuvo lugar en Europa a partir de la Reforma, fue totalmente desconocido en la esfera otomana. Los únicos contactos directos que los

otomanos tuvieron con Europa tuvieron lugar en el campo de batalla, y cuando los ejércitos otomanos sufrían reveses militares la mayoría de los otomanos consideraban que habían sido causados no por la superioridad de los ejércitos occidentales como tales, sino más bien porque los otomanos no habían conseguido aplicar plenamente las técnicas que habían sido tan efectivas en los siglos anteriores. Por eso, incluso en el siglo XVIII, la mayoría de los intentos de reforma trató meramente de restablecer los ejércitos del pasado, sin darse cuenta de que, aun en el caso de que esto se hubiera polido llevar a cabo, no hubieran podido estar a la altura de sus oponentes europeos.

Es cierto que unos pocos otomanos rompieron, al menos parcialmente, este aislamiento durante el siglo XVIII a través de ciertos canales de contacto que se establecieron con el Occidente. Un reducido número de embajadores otomanos vino a residir a las capitales europeas para participar en negociaciones y firmar tratados, y, aunque no se quedaban mucho tiempo, fueron los primeros en comprender algo de lo que pasaba en Europa. Además, llegaban al imperio mercaderes europeos, viajeros y cónsules en número creciente; por lo tanto, ya no les fue posible a los otomanos seguir evitando el contacto con los «francos» como habían podido hacerlo en el pasado. Algunos «renegados» europeos entraron al servicio del ejército otomano o en el gobierno, y a través de ellos llegó más información sobre el mundo occidental.

Unos pocos otomanos, hombres de ciencia y filósofos, mantenían correspondencia con sus colegas europeos. Pero tales contactos eran de efectos muy limitados. Solamente eran experimentados por unos pocos, e incluso cuando aprendían algo el efecto era muy superficial, ya que la información resultante no encajaba en las estructuras de pensamiento de los otomanos más educados. Aquellos pocos que entendieron algo de lo que oyeron, como los grandes visires Ibrahim Paşa (1717-1730) y Koca Ragib Paşa (1756-1763), generalmente fueron voces clamando en el desierto, y sus esfuerzos por aplicar y difundir lo que sabían tuvieron pocos efectos generales. Estos contactos desembocaron en cambios en los modos de vida de unos pocos otomanos, y también provocaron algunas innovaciones militares, pero nada más. Los relatos de los embajadores otomanos en Europa y la observación de la vida de los occidentales en Istanbul estimularon a unos cuantos miembros de la clase gobernante a tratar de imitar la vida de placeres de las cortes europeas. Los otomanos, que siempre se habían reclinado en almohadones y divanes, empezaron a importar sillas y sofás de tipo europeo. Las entusiastas descripciones de los pa-

lacios de Versalles proporcionaron modelos al sultán Ahmed III y sus más altos funcionarios, que construyeron palacios y jardines a lo largo del Bósforo y del Cuerno de Oro, de acuerdo con el estilo europeo de arquitectura y decoración, y promovieron lujosas fiestas sociales.

Este brote súbito de europeización alcanzó su cima con el «Período de los tulipanes» (1717-1730), así llamado porque la importación de tulipanes de Holanda se convirtió en la principal pasión y preocupación de los miembros de la alta sociedad. Hasta cierto punto, este período marca el comienzo del conocimiento de Europa en el Imperio otomano, pero se trata de un hecho de alcance limitado, y entre las masas permaneció como totalmente extraño e indeseado.

Hubo algunos efectos concretos más. En 1727 se concedió permiso, por primera vez, para imprimir libros en lengua turca en el imperio, a un converso húngaro llamado Ibrahim Müteferrika, y se escribieron e imprimieron libros de temas profanos, como historia, geografía, lógica, etc. También se hicieron reformas en el ejército, que era donde los efectos de la decadencia otomana se hacían sentir con mayor gravedad. Aquí también el mayor esfuerzo de reforma estaba dirigido hacia el restablecimiento de los sistemas del pasado. Pero como resultado del contacto con los ejércitos europeos en el campo de batalla y de la influencia de los renegados europeos en el ejército otomano, se hicieron unos cuantos intentos para introducir el uso de uniformes de tipo occidental, así como armas y tácticas. Ya que los miembros de los cuerpos militares regulares tradicionales no podían ni querían abandonar sus antiguas maneras, se formaron cuerpos enteramente nuevos baio la dirección de renegados europeos, tales como Bonneval Paşa (Humbaraci Ahmed Paşa) y el barón de Tott, que sirvieron al sultán entre 1727 y 1747 y entre 1773 y 1787 respectivamente. Ambos realizaron una tarea heroica, pero los nuevos cuerpos que crearon no tuvieron efecto ninguno sobre los antiguos, que formaban el núcleo del ejército, ya que estos últimos pensaban con toda razón que las nuevas modas amenazaban sus privilegios y su seguridad, establecida de antiguo. Las nuevas fuerzas no fueron más que cuerpos especiales de mercenarios formados bajo el estímulo de algunos pocos otomanos, que fueron generalmente eliminados sin consecuencias tan pronto como sus promotores morían o tenían que abandonar la administración.

Así pues, en el siglo XVIII, el Imperio otomano sobrevivía no tanto por los esfuerzos de sus reformadores como por los conflictos que habían surgido entre los poderes europeos acerca de cómo se dividirían el lote. Los esfuerzos de reforma tuvieron un campo de acción restringido y de efectos limitados, pero

abrieron un resquicio en la cortina de hierro otomana, iniciaron la toma de conciencia de Europa y de la medida en la cual el Imperio otomano tendría que cambiar antes de que pudiera defenderse a sí mismo. Pero era sólo el comienzo. Porque para la mayoría de los otomanos de las clases altas, así como para los súbditos del sultán, la decadencia podía ser atajada sólo a la manera tradicional. Las «innovaciones» occidentales no se deseaban. La mayoría de las revueltas urbanas y rurales llamadas «democráticas» que tuvieron lugar en esta época iban dirigidas, en gran parte, contra los pocos esfuerzos de modernización que se hacían, suponiendo que la decadencia otomana era un resultado de tales esfuerzos que, consideraban, estaban minando el sistema otomano.

VI. RESTABLECIMIENTO Y REFORMA (1789-1914)

A pesar de los largos siglos de decadencia y descomposición y de la serie de derrotas sufridas frente a los enemigos europeos, cuando Selim III (1789-1807) subió al trono, su imperio todavía comprendía toda la península de los Balcanes, al sur del Danubio, toda Anatolia y el mundo Arabe desde el Iraq hasta el norte de Africa. Para la mayoría de los otomanos, por lo tanto, el imperio parecía tan magnífico como había sido, y la necesidad de cambio, en el mejor de los casos, se limitaba al tipo de reformas que habían emprendido los reformadores tradicionales. Pero no pasó mucho tiempo sin que nuevos y mucho más graves peligros, que amenazaban la existencia del imperio, obligaran a la mayoría de los otomanos a aceptar cambios mucho más fundamentales en las bases sociales y políticas del Estado y de la sociedad, cambios que habían de ponerle en camino hacia el restablecimiento a finales de siglo. Esta era de reformas del siglo XIX se divide en tres fases diferentes: *a)* un período de transición y preparación, de 1789 a 1826; *b)* un período de acción intensiva, coincidiendo con la mitad del siglo (1826-1876); *c)* un período de culminación, desde 1876 hasta el comienzo de la primera guerra mundial.

El primer período fue inspirado y dirigido por dos grandes sultanes reformadores, Selim III y Mahmud II (1808-1839). Consistió, esencialmente, en un período en el cual la antigua idea otomana de reforma fue sustituida por un nuevo concepto de destruir las antiguas instituciones y modos y reemplazarlos por otros nuevos importados de Occidente. No fue tanto un período de reforma institucional *per se* como de preparación para el intenso período de cambio que iba a seguir. En realidad, Selim III, a través de todo su reinado, y Mahmud II

hasta 1826 no fueron esencialmente sino reformadores otomanos tradicionales. Lo principal de su esfuerzo iba dedicado a purificar las antiguas tradiciones y modos, limitando los nombramientos a personas honestas y leales, terminando con el soborno y el nepotismo y haciendo volver a los notables de las provincias a la obediencia. Y, como en el siglo XVIII, sus decretos de reforma eran poco más que piadosas esperanzas, a menudo ignoradas, ya que los funcionarios que habían de llevarlas a cabo eran miembros de la clase privilegiada, que era la que más se beneficiaba de los abusos a los cuales se estaba tratando de poner fin.

Cuando los continuos reveses militares demostraron la supremacía militar europea. Selim y Mahmud hicieron lo que sus predecesores del siglo XVIII habían hecho cuando se necesitaron nuevas armas: dejaron intactos los antiguos cuerpos y crearon además de ellos unas fuerzas militares totalmente nuevas, establecidas específicamente para este fin, llamadas *Nizam-i Cedid* o «Nuevo orden», cuando fueron originalmente creadas por Selim, y rebautizadas *Sekban-i Cedid* o «Nuevos *sekbans*» (literalmente «guardas de los sabuesos del sultán») cuando fueron restauradas bajo Mahmud II. Esta fuerza era adiestrada por oficiales y expertos militares europeos enviados por las potencias europeas que entonces competían en el apoyo diplomático y militar del sultán. Este cuerpo estaba basado casi enteramente en la organización, disciplina, táctica y armas entonces usuales en los ejércitos europeos. Para no trastornar en modo alguno las instituciones otomanas establecidas, estaba financiado por un tesoro enteramente nuevo, cuyos ingresos procedían de nuevos impuestos recaudados de fuentes que antes se veían libres de ellos, y de la confiscación de *timars* detentados por personas que ya no cumplían sus deberes militares o administrativos para con el Estado. Pero como los antiguos cuerpos permanecían intactos y muy hostiles a la creación de fuerzas militares modernas y eficientes que podrían fácilmente reemplazarlos, ambos sultanes se vieron forzados a limitar el número y uso de los nuevos cuerpos, por eficientes que llegaran a ser. En consecuencia, su potencial no llegó nunca a superar los 10.000 hombres, lo cual no era ni la décima parte del número total de hombres de los antiguos cuerpos. Sus cuarteles y campos de entrenamiento estaban confinados en los suburbios de Istanbul y en distantes lugares de Anatolia, a fin de que fuesen menos notados por los miembros del viejo ejército y por aquella mayoría de otomanos que consideraban tales «innovaciones» como opuestas al restablecimiento del Estado. Así, aunque estas fuerzas eran efectivas en la batalla, eran demasiado pequeñas y aisladas como para afectar al ejército otomano en

general, y ni siquiera proporcionaban a aquellos sultanes suficiente fuerza como para protegerse de la reacción conservadora, cuando ésta hizo acto de presencia. Cuando los *Nizam-i Cedid* provocaron una revuelta de los jenízaros en contra de Selim en 1807, no pudieron evitar ni su deposición del trono ni su propia descomposición. Cuando los partidarios de Selim, que huyeron de la capital, intentaron rescatarle con la ayuda del notable danubiano Bayrakdar Mustafa Paşa en 1808, no fueron capaces de evitar el asesinato de Selim. Y, aunque el liberal Mahmud II fue colocado en el trono por los reaccionarios por falta de otro heredero otomano, pasaron muchos años antes de que se atreviera a restablecer los cuerpos con un nuevo nombre y emprender la acción en contra de los asesinos.

Pero mucho más importantes en estos momentos que los nuevos cuerpos fueron ciertos desarrollos que eventualmente llevaron a la rotura del tradicional aislamiento otomano y la resistencia ante cambios en las instituciones y maneras establecidas. Ante todo se establecieron escuelas para el adiestramiento de oficiales militares y administradores en las nuevas técnicas desarrolladas en Europa. Con este fin se importaron maestros, se tradujeron al turco libros de texto europeos y se introdujeron imprentas para asegurar la producción suficiente. Sin embargo, el progreso en estas escuelas era muy lento, sobre todo porque las escuelas elementales tradicionales, las *medrese,* no proporcionaban al estudiante otomano ni siquiera los más elementales conceptos de matemáticas, ciencias o idiomas extranjeros necesarios para el estudio de la nueva tecnología. Así pues, las nuevas escuelas tenían que convertirse en escuelas elementales para preparar a sus estudiantes al estudio más avanzado que habían de seguir. Además la firme oposición de la masa de los otomanos hacía muy difícil para estas escuelas el encontrar alumnos, por lo cual se necesitaron muchos años para que sus graduados fueran suficientes en cantidad como para ejercer influencia sobre la sociedad otomana. Más bien, como las nuevas escuelas se apartaban netamente del antiguo sistema de enseñanza, este último no recibió su influjo y sobrevivió, produciendo una amplia e influyente clase de otomanos que estaban en oposición total a los fines y realizaciones de las reformas. Aunque los representantes de la Revolución francesa en Istanbul trataban le difundir las ideas de ésta entre los otomanos, encontraron poca respuesta para conceptos como «derechos del hombre» y «democracia» sencillamente porque no encajaban en las estructuras de pensamiento de los otomanos más educados y liberales de la época. Unicamente la lenta, pero más fundamental, enseñanza de lenguas y técnicas occidentales, impartida a los pocos otomanos que asistían a las

nuevas escuelas, consiguió, a largo plazo, implantar las nuevas ideas de reforma en el imperio.

Además del conservadurismo interno y la oposición abierta, Selim y Mahmud se vieron también desviados de su tarea de reformas más significativas y extensas por los continuos peligros militares que tenían frente a sí. Gran parte de las rentas de sus provincias quedaron disminuidas por nuevas rebeliones locales en todo el imperio. Francia, que había sido el mejor aliado de Selim en tiempos de Luis XVI, se transformó en nación enemiga cuando Napoleón Bonaparte invadió Egipto y Siria en 1798 y empezó a fomentar rebeliones entre los súbditos balcánicos de Selim. Sólo cuando los franceses fueron arrojados de Egipto en 1802 pudieron ser restablecidas las relaciones normales entre ambos estados. Rusia y Austria constituían una amenaza constante en los Balcanes, y como resultado de su intervención, surgieron revueltas nacionales contra el sultán en Servia, en 1804, y en Grecia, en 1821, que temporalmente supusieron la independencia y la autonomía de ambas. La invasión británica de Egipto y un ataque naval a Istanbul (1802), la ocupación de Besarabia y de los principados de Moldavia y Valaquia por Rusia (1806-1812), el segundo levantamiento servio (1815), la guerra de la independencia griega (1821-1830) y la continua intervención extranjera en los asuntos internos hicieron extremadamente difícil para estos sultanes el emprender reformas más significativas, aunque hubieran tenido la voluntad y los medios políticos de hacerlo. Y el ejército regular otomano, dirigido por los jenízaros, era lo suficientemente fuerte como para impedir a los sultanes ir demasiado lejos dentro del país, aunque fueran demasiado débiles como para neutralizar los diferentes peligros extranjeros.

Como resultado, Mahmud II y sus principales partidarios llegaron por fin a la deducción de que nunca conseguirían crear nuevas instituciones militares lo suficientemente fuertes como para enfrentarse a los enemigos de la Puerta mientras sobreviviesen las antiguas oponiéndose al movimiento. Proyectó entonces destruir a los jenízaros como el único camino para conseguir una reforma significativa. Se preparó para ello durante los años de su gobierno, políticamente conservadores, colocando gradualmente hombres que le eran leales en puestos claves en el gobierno y en el ejército. Entonces esperó hasta que el continuo desorden dentro del cuerpo de los jenízaros y sus derrotas a manos de los rusos, servios, griegos y otros los desacreditaron de manera que la opinión pública no se levantara en su apoyo cuando se intentara abiertamente destruirlos. Cuando Mahmud pensó que por fin la opinión pública estaba de su parte, cuando las victorias conseguidas contra los rebeldes griegos en

Morea por el nuevo gobernador de Egipto, Mehmed Ali, contrastaron vivamente con los fracasos de los jenízaros contra los mismos rebeldes, el sultán decidió dar el golpe final. Restableció el ejército de Selim con el nombre de *Sekban-i Cedid* (1815), lo trajo en secreto a Istanbul, lo colocó alrededor de los cuarteles de los jenízaros, y se hicieron esfuerzos para provocar una revuelta de los jenízaros que sirviera como pretexto para destruirlos. El cebo que se les ofreció fue la publicación de un decreto que reestablecía la reforma del ejército. Cuando los jenízaros respondieron con la rebelión (15 de junio de 1826) los hombres de Mahmud bombardearon sus cuarteles y organizaron una matanza de ellos no sólo en Istanbul, sino en todo el imperio, con escasa oposición pública. Este *Vaka-i Hayriyye* («El acontecimiento beneficioso»), como se le conoce en Turquía, fue de la mayor importancia para la evolución de las reformas otomanas. Aunque la clase dirigente seguía manteniendo los intereses del orden antiguo, su brazo militar estaba destruido, y si bien permanecían en puestos desde los cuales se podían oponer a la reforma, ya no podían utilizar la fuerza para evitar o limitar lo que se estaba realizando, así que, desde entonces, lo único que pudieron hacer fue entorpecer la reforma, sin anularla, ni tampoco a quienes la preconizaban. Desaparecido el peligro de una reacción por parte de los jenízaros, los reformadores pudieron actuar mucho más abiertamente que antes, y llevar a cabo sus esfuerzos en todos los aspectos de la vida otomana en la escala y modo que consideraban necesarios para salvar el imperio, sin temer una reacción súbdita y brusca si iban demasiado lejos. La destrucción de los jenízaros marcó también el fin de la reforma otomana tradicional y su reemplazamiento por la creencia de que la única manera de conseguir un cambio significativo era destruir las antiguas instituciones y maneras y reemplazarlas por otras nuevas, importadas, o al menos influenciadas por sus correspondientes occidentales.

El efecto militar inmediato del *Vaka-i Hayriyye fue,* sin embargo, desastroso. El antiguo ejército había sido destruido y no había todavía uno nuevo que ocupase su lugar. Así que hasta 1833, al menos, los problemas exteriores constituyeron el principal obstáculo para la reforma, ya que amigos y enemigos se apresuraron a aprovecharse de la impotencia militar otomana. Las grandes potencias obligaron al sultán a aceptar la independencia griega y la autonomía de Servia, Valaquia y Moldavia en la Conferencia de Londres y en el Tratado de Edirne (1829). El gobernador de Egipto, Mehmed Ali, declaró su independencia virtual, conquistó el sur de Arabia, Siria y la

Anatolia sudoriental y derrotó al moderno ejército otomano naciente, que había sido establecido para reemplazar a los jenízaros, en la batalla de Konya (21 de diciembre de 1832). Cuando Gran Bretaña y Francia retiraron su ayuda el sultán se vio obligado a firmar el tratado de Hünkâr Iskelesi (8 de julio de 1833) con el zar, que colocó prácticamente al Imperio otomano bajo «protección» rusa. Por fin, en 1833, como las grandes potencias no se ponían de acuerdo en cómo dividir el imperio, y porque temían que si Mehmed Ali llegaba a Istanbul lo restablecería y le daría nueva fuerza, le obligaron a retirarse, de modo que salvaron a Mahmud.

Unicamente después de estos acontecimientos vio Mahmud la posibilidad de emprender las reformas que la destrucción de los jenízaros hacían posibles. Su principal esfuerzo se dirigió entonces hacia la creación de un nuevo ejército de estilo europeo, que pudiera no sólo defender el imperio sino también vengarse de la invasión egipcia. Para adiestrar a los oficiales militares trajo expertos militares prusianos bajo el mando del entonces desconocido Von Moltke. Se establecieron nuevas escuelas técnicas para adiestrar, no sólo a los oficiales militares, sino también a una clase administrativa completamente nueva que reemplazara a los burócratas conservadores del pasado. Por primera vez se llevaron a cabo cambios significativos incluso fuera del ámbito militar, particularmente en la organización del gobierno y de las finanzas, siendo el principal objeto la instauración de una poderosa autoridad central en el imperio y la eliminación de las formas de autonomía inherentes al sistema otomano tradicional. Se introdujo el vestido occidental y se hizo obligatorio para los miembros del gobierno y del ejército. Se hicieron esfuerzos por constituir un sistema de escuelas primarias civiles que prepararan a los estudiantes para las escuelas técnicas superiores, que también se ampliaron. Las mejoras culturales desembocaron en la fundación del primer periódico otomano, el periódico oficial *Takvim-i Vekaii,* en 1831, y el primer periódico privado, *Ceride-i Havadis,* en 1839. En muchos aspectos los programas inaugurados por Mahmud a partir de 1833 formaron la base de las reformas introducidas a continuación durante el período del *Tanzimat,* pero todos estos intentos no comenzaron sino en los años que precedieron a la muerte de Mahmud, mientras que de su esfuerzo prematuro por utilizar el nuevo ejército antes de que estuviera preparado resultó una segunda derrota desastrosa a manos de los egipcios en la batalla de Nezib (1839). El imperio fue salvado una vez más por la intervención de las grandes potencias, y Mahmud murió de amargura.

De 1839 a 1876, las reformas planeadas por Selim III y hechas posibles e iniciadas por Mahmud II fueron por fin realizadas en un programa de legislación intensiva conocido como *tanzimat-i hayrye* («legislación beneficiosa») o más simplemente por *tanzimat*. Las características esenciales de este período fueron el establecimiento de un nuevo concepto de reforma y la extensión de sus principios a todos los aspectos de la vida otomana en lugar de limitarse al militar. Se extendió a través del gobierno de dos sultanes, Abd ul-Mecid (1839-1861) y Abd ul-Aziz (1861-1876), ambos hijos de Mahmud II, y culminó con el reinado de Abd ul-Hamid (1876-1908), hijo de Abd ul-Mecid. La mayoría de los programas actuales habían sido propuestos antes de 1839, pero únicamente ahora se pusieron en práctica. Sus principios básicos fueron por primera vez subrayados oficialmente en el *Hatt-i Serif* de Gülhane (3 de noviembre de 1839) y fueron confirmados y extendidos en una orden similar, el *Hatt-i Humayun* de 1856. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que ambas proclamaciones, la segunda publicada básicamente en respuesta a la presión impuesta por los poderes europeos, no eran tanto declaraciones o promesas de lo que iba a ser hecho en el futuro como informes de lo que ya había sido proyectado y decretado con un énfasis particular en los documentos mismos, hechos en gran parte para satisfacer a las potencias y manifestar que las reformas que ellos deseaban estaban, de hecho, en vías de aplicación.

El *tanzimat* fue básicamente un esfuerzo de la clase dirigente otomana de aquel tiempo por preservar su tradicional posición autocrática social y política, modernizando sus instrumentos de gobierno: la administración y el ejército. Aparte de los propios sultanes, que participaban otra vez en el proceso del gobierno, los representantes de la clase dirigente eran hombres adiestrados en las nuevas escuelas técnicas instauradas por Mahmud II. Esto significó esencialmente que, en respuesta a las necesidades de la época, la antigua clase dirigente alteró las cualificaciones necesarias para ser miembro de ella, añadiendo a los requerimientos tradicionales la exigencia de que los nuevos miembros también estuvieran educados en las técnicas europeas de gobierno, en las ciencias o en las artes militares. El *tanzimat* creó un nuevo grupo gobernante de expertos técnicos a los que se encomendó la tarea de salvar al antiguo sistema social, modernizando sus instrumentos. La reforma fue impuesta autocráticamente desde arriba, a fin de preservar la autocracia. Los más importantes miembros del *tanzimat* fueron Mustafa Reşid Paşa, que sirvió como gran visir seis veces entre 1839 y su muerte, en 1856, y sus dos protegidos, Alisa Paşa y Fuad

Paşa, que alternaron como gran visir y ministro de asuntos exteriores durante largos períodos, desde su retiro hasta 1871.

Las realizaciones del *tanzimat* pueden dividirse en cinco áreas principales:

a) *Organización del gobierno y administración*

Aquí el objetivo de los hombres del *tanzimat* era establecer un sistema burocrático muy centralizado que seguía el modelo de sistema de gobierno existente en Francia. Los objetivos del *tanzimat* a este respecto eran extender el campo de acción del gobierno a todos los aspectos de la vida, abarcando las funciones que desempeñaban previamente los *millets,* gremios y otras formas de autogestión entre los súbditos, y centralizar el poder de gobierno en las manos de la administración central de Istanbul. Para realizar estos fines se emitieron decretos y códigos legales que organizaban e institucionalizaban formalmente todos los aspectos de la sociedad otomana y del gobierno, necesitaran o no reforma o cambio. Así los asuntos sociales y económicos, del mismo modo que los políticos y otros de los que antes se encargaban los súbditos del sultán, fueron colocados ahora bajo la regulación y el control de la autoridad central. Al mismo tiempo, y a fin de colocar a todos los agentes bajo un control central más directo, el antiguo e indirecto sistema de *mukata'a* de desempeñar un puesto y tener una tierra fue abolido, y los *timars,* «fincas de impuestos» e instituciones similares, fueron colocados bajo la directa administración del estado, y todos los oficiales y empleados del gobierno fueron convertidos en agentes asalariados por el tesoro. Esto les privó del tipo de fuentes de ingresos independientes que había hecho posible su autonomía en el sistema tradicional. Fueron emitidos códigos legales detallados que prescribían su comportamiento en todas las circunstancias y les negaban la iniciativa incluso en los asuntos más puramente locales. Se estableció una jerarquía burocrática regular, integrada por los graduados salidos de las nuevas escuelas, y sus pagos y ascensos estaban también organizados en términos altamente jerárquicos. Como resultado de estos esfuerzos, la autoridad y el campo de acción relativamente autónomos de que anteriormente gozaban los *millets* y gremios, así como los oficiales del gobierno, se vieron considerablemente reducidos. La autonomía y la iniciativa local quedaron anuladas, y se creó un régimen mucho más dictatorial, como nunca había existido en el pasado.

Naturalmente, la ampliación del campo de acción del gobierno y la centralización de poderes en el Imperio acrecentó gran-

demente los deberes y funciones del gobierno central, de modo que la organización relativamente pequeña y sencilla del pasado se hizo insuficiente, y a través del siglo XIX el *tanzimat* creó nuevas instituciones de gobierno a todos los niveles, para responder a las nuevas necesidades. Tradicionalmente, el Consejo imperial *(divan)* y el despacho del gran visir habían desempeñado todas las funciones legislativas y ejecutivas a nivel central. Ahora fueron suplantados por una serie de consejos de expertos, establecidos para formular la legislación en campos específicos, como educación, asuntos militares, organización judicial, asuntos económicos y demás departamentos. Cada uno de estos consejos reunía el mismo tipo de funciones legislativas, ejecutivas y judiciales que había anteriormente reunido el Consejo imperial, proyectando leyes (y sometiéndolas al sultán para su casi automática promulgación), supervisando su elaboración en la práctica y atendiendo a apelaciones en contra de acciones administrativas arbitrarias. Pero a medida que estos consejos extendían su autoridad, campo de acción e intereses, su combinación de deberes se hizo no sólo demasiado dictatorial, incluso para el gobierno más autocrático, sino que a ellos mismos les resultaba una carga demasiado grande el desempeñarla efectivamente. En consecuencia, se vieron obligados a dividirse en departamentos legislativos, ejecutivos y judiciales. Más adelante se crearon cuerpos centrales separados para asumir sus funciones legislativas y judiciales, quedando los propios consejos más o menos como departamentos ejecutivos en el sentido moderno, con sus consejeros convertidos en ministros (llamados *vekil)*, y el gran visir transformado en primer ministro *(baş vekil)* o primero entre iguales, perdiendo la posición de autócrata, segundo del sultán, que tenía en el sistema tradicional otomano.

A medida que los consejos perdían sus funciones no ejecutivas, se establecieron nuevas organizaciones para ocupar su lugar en estos campos. En el caso de la legislación se crearon dos consejos centrales. El primero era el *Meclis-i Vâlâ-i Ahkam-i Adliye* o Consejo Supremo de Ordenanzas Judiciales, establecido originalmente en 1838, pero desarrollado únicamente en el período del *tanzimat*. Incluía expertos otomanos en todos los campos dentro de la jurisdicción del gobierno y representantes de los *millets* y de los principales intereses económicos y sociales del Imperio, y tenía a su cargo formular las leyes, los códigos y las regulaciones administrativas. Todas las propuestas de reforma deberían serle presentadas, ya provinieran de súbditos privados o hubieran sido proyectadas por los consejos ejecutivos o por los ministerios. Aquél las consideraba, elaboraba las propuestas legislativas y las enviaba al sultán para el decreto final.

En realidad, este Consejo no era una asamblea representativa en modo alguno. Legalmente no era sino un consejo nombrado por el sultán para aconsejarle en materia legislativa, y él era libre de rechazarlo cuando le pareciera. Pero marcó el comienzo de la separación de las funciones ejecutivas y legislativas y, cuando los deberes del gobierno se hicieron más numerosos y complejos, el sultán y los consejos ejecutivos se vieron incapaces de controlarlo o comprobarlo, de modo que de hecho evolucinó gradualmente hacia un órgano legislativo relativamente independiente. Además, el *Meclis-i Vâlâ* tenía también una función judicial: la de oír todos los casos de los súbditos que apelaban contra los abusos administrativos o contra las decisiones de los departamentos ejecutivos. Pero como el *tanzimat* continuó, y el campo de acción y los deberes del gobierno aumentaron, al *Meclis-i vâlâ* le resultó casi imposible desempeñar todas estas funciones, por lo que en 1854 fue creado un nuevo *Meclis-i tanzimat* o Consejo del *tanzimat*, establecido para considerar y elaborar la legislación de todas las reformas y cambios que se necesitaban en el Imperio, mientras que el *Meclis-i vâlâ* se limitaba a elaborar códigos administrativos, que regularan los departamentos del gobierno, y a examinar las apelaciones contra los abusos administrativos. Luego, los conflictos de autoridad y de competencia entre ambos llevaron a su reunificación en el *Meclis-i ahkâm-i adliye*, o Consejo de ordenanzas judiciales, en 1861, y éste a su vez fue dividido en tres departamentos relativamente distintos y autónomos: el Departamento de leyes y regulaciones *(Kavanin ve Nizamat Dairesi)*, el Departamento de Administración Judicial y Finanzas *(Mülkiye ve Maliye Dairesi)* y el Departamento de Casos judiciales *(Muhakemat Dairesi)*. Como los miembros del Consejo eran, en realidad, nombrados por el Consejo de ministros, su capacidad para supervisar eficientemente a estos últimos era limitada, a pesar de su derecho a investigar la manera en la cual se llevaba a cabo la administración del gobierno. Pero, con su autoridad para interrogar y amonestar a los miembros del ejecutivo y procesar a tales funcionarios por abusos, se iniciaron los pasos hacia una supervisión más eficaz, cuando los miembros del órgano legislativo obtuvieron independencia en sus posiciones y mayor permanencia en el cargo. Cuando se vio la necesidad de dividir sus funciones legislativas y judiciales y de una mayor representación en ambas, el Consejo de Ordenanzas Judiciales fue finalmente sustituido, en 1868, por el Consejo de Estado *(Sura-yi Devlet)* para la legislación, y por el Consejo de Regulaciones Judiciales *(Divan-i Ahkâm-i Adliye)*. Se dispuso en ambos que la calidad de miembro fuera lo más representativa posible de todos los pueblos y de los intereses diferentes del Imperio.

sobre las bases de elecciones populares limitadas a diferentes niveles de la sociedad, y se dictaron reglamentaciones para dar al Consejo de Estado un control mucho más directo sobre el primer ministro y sobre los departamentos del gobierno, como nunca había habido.

Al mismo tiempo, tuvo lugar una evolución similar a niveles locales, provinciales y de distrito durante el *tanzimat* en la cual los oficiales autocráticos que en principio les habían sido enviados por el gobierno central fueron gradualmente delegando sus funciones legislativas y judiciales a Consejos separados, a través de los cuales el nombramiento y elección de sus miembros vino a significar la representación de los intereses de los principales grupos religiosos, sociales y económicos en los cuales se dividían los súbditos. Aunque, a semejanza de los consejos legislativos creados en Istanbul, los organismos provinciales eran nombrados por el poder ejecutivo, a pesar de eso seguía vigente el principio de representatividad, acompañado del concepto de que el poder ejecutivo estaba hasta cierto punto sujeto a su consejo y deseos. Este fue un muy importante paso adelante en un Imperio en el que la clase dirigente había gobernado sin consideración alguna hacia la opinión pública.

b) *Justicia y derechos humanos*

En el campo de la justicia, los objetivos de los hombres del *tanzimat* eran seguridad de vida, del honor y de la propiedad, e igualdad ante la ley de todos los súbditos del sultán, sin atender a su raza, religión y riqueza. Como el *tanzimat* mantuvo la antigua división de la sociedad entre clase gobernante y súbditos, perduró la organización tradicional de los últimos en *millets*. Pero se produjeron dos importantes cambios: los miembros de los *millets* no musulmanes fueron considerados iguales que los súbditos musulmanes ante la ley, y el poder dictatorial y a veces opresor de los patriarcas, rabinos y otros jefes de *millet* fue restringido por las nuevas constituciones de los *millets* y los consejos electivos. En el campo de la ley, los antiguos códigos legales otomanos, religiosos y civiles fueron gradualmente reemplazados por nuevos códigos basados en el modelo de aquellos que entonces se aplicaban en Europa y compilados en el *Mecelle* bajo la dirección de Ahmed Cevdet Paşa, que formalmente se las arregló para combinar y reconciliar los nuevos sistemas legales con los principales dictados y principios de la *Saria*. El *Mecelle* definió los derechos y deberes del sultán, así como los deberes, poderes y limitaciones de sus funcionarios. A estos últimos ya no se les permitía ser auto-

cráticos dentro de sus propias esferas. Todos se veían ahora obligados a conducirse de acuerdo con los reglamentos administrativos y a respetar los derechos de todos los súbditos. Se instituyeron nuevos tribunales *(Nizamiye)* para aplicar los nuevos códigos, y los jueces eran a la vez nombrados y elegidos, a fin de representar los diferentes intereses y tradiciones del Imperio. Los tribunales de la *Saria* fueron privados de autoridad en todas las áreas, menos en los muy limitados campos del *status* personal, como el matrimonio, la herencia y el divorcio. Las normas europeas sobre testimonios fueron introducidas gradualmente, y fueron establecidos tribunales mixtos de juristas europeos y otomanos, cuando había que juzgar casos que afectaban a súbditos otomanos y no otomanos, con códigos mixtos especiales, preparados especialmente para proporcionar a éstos un medio cómodo para la introducción de los sistemas legales europeos en el Imperio otomano y su reconciliación con las tradiciones y necesidades otomanas sobre unas bases prácticas y regulares. Finalmente, en 1868, quedaron separadas por primera vez las funciones administrativas y judiciales de los ministerios, y fue establecido un sistema de tribunales administrativos independientes, en el cual los súbditos podían apelar directamente contra las acciones burocráticas arbitrarias.

c) *Organización militar*

Las reformas más urgentes eran las concernientes al campo militar, ya que la destrucción de los jenízaros había dejado a los otomanos sin un ejército capaz de defender al Imperio frente a sus numerosos enemigos internos y externos. Los desastrosos intentos de Mahmud II de poner a prueba su ejército antes de que estuviese adiestrado llevó a su colapso prematuro, de modo que los hombres del *tanzimat* tuvieron prácticamente que empezar de nuevo después de 1839, restaurando el *Nizam-i Cedid* y el *Sekban-i Cedid* bajo el nombre de *Nizamiye* o «ejército regular».

De nuevo fueron utilizados instructores europeos y se envió mayor número de otomanos a Europa para que recibiesen una instrucción más avanzada. Muchos se graduaron en las escuelas militares establecidas por primera vez bajo Mahmud II, que ahora seguían extendiéndose y floreciendo. Por primera vez en la historia otomana las funciones logísticas del ejército y las operaciones militares en general fueron separadas, y se establecieron servicios especializados para cada uno. El ejército asumió la responsabilidad de alimentar a sus hombres, y puso fin a la larga tradición según la cual a los soldados se les daba una

cantidad fija de suministros antes de cada campaña, y ellos prepraban sus propias comidas a diario y buscaban alimentos adicionales cuando era necesario. Además, el ejército quedó subdividido en distintos comandos regionales, terminando así la tradición de que no había más que un ejército otomano bajo el mando del sultán. Ahora fueron organizados ejércitos provinciales, y a cada uno de ellos se le permitía modificar sus sistemas, tácticas y armas de acuerdo con las tradiciones y las necesidades locales. Esto permitió al nuevo ejército otomano ser más flexible que antes, y le hizo capaz de emprender campañas en diferentes frentes al mismo tiempo. Por último, el *tanzimat* introdujo importantes reformas en el sistema de reclutar hombres para el ejército y en el *status* de la carrera militar. Básicamente, el objetivo del *tanzimat* en este período era someter a todos los elementos de la población al servicio militar, incluyendo los miembros de los *millets* no musulmanes, que anteriormente se habían visto exentos a cambio del pago del *cizye*. Los primeros esfuerzos, realizados bajo Mahmud II, de hacer el servicio militar obligatorio se habían caracterizado por su arbitrariedad, y la culpa había sido en gran parte de los propios reclutadores, que a menudo privaban a todo un pueblo de sus hombres hábiles trastornando gravemente la agricultura local y demás actividades económicas. Algunas familias perdían a todos sus jóvenes, otras, ninguno. Además, la carrera militar no difería mucho de la esclavitud, ya que se les mantenía en el ejército por un tiempo indefinido, a menudo para toda la vida. Esto no podía armonizar con los derechos de los súbditos proclamados en 1839, por lo cual se intentó hacer del ejército un servicio honorable y no una carga, y distribuir la obligación de modo que todos los sectores de la población contribuyeran al interés nacional.

En la ley de servicio militar obligatorio de 1843 el Imperio fue dividido en distritos, cada uno de los cuales debía contribuir con cierto número de hombres cada año. No se podía reclutar más de un hijo de una misma familia, ni más de un diez por ciento de los jóvenes podía salir de un mismo pueblo; estaban exentos de servicio aquellos que contribuían al bien de la nación de alguna otra manera, sobre todo si estaban siendo educados por las nuevas escuelas. Se prestaba servicio militar durante cinco años, y solamente los voluntarios se enrolaban por períodos más largos. Por primera vez se instituyó un ejército de reserva *(redif)*, y todos aquellos que habían cumplido su servicio militar eran requeridos periódicamente, durante siete años, para adiestrarse allí. Esto también contribuyó considerablemente a la eficiencia y puesta a punto del ejército y de la marina otomanos durante la última parte del siglo XIX.

d) *Educación*

En el campo de la educación el principal objetivo de los reformadores del *tanzimat* fue reemplazar las *medrese* o escuelas tradicionales por un nuevo sistema de educación laica para adiestrar a los soldados y a los funcionarios necesarios para llevar a cabo de buen grado y eficazmente las nuevas regulaciones y modernizar el Imperio sin las vacilaciones, oposición e incapacidad que se habían manifestado durante los últimos años de Mahmud II. Una nueva clase tecnocrática hubo de ser creada para que los programas del *tanzimat* se aplicaran plenamente por todo el Imperio. Con este fin, las altas escuelas técnicas instituidas en origen por Mahmud II se ampliaron y extendieron, y se creó un sistema enteramente nuevo de escuelas civiles a todos los niveles, desde el elemental al más alto, en el cual las escuelas *Rusdiye* alcanzaron particular importacia, ya que fueron instituidas para apoyar y para suplantar a las *medreses*. En 1845 se organizó un nuevo ministerio de educación para desarrollar, supervisar y regular el nuevo sistema de escuelas, y las civiles proliferaron durante el siguiente medio siglo. Aunque el monopolio de los *ulemas* sobre la educación vio así su fin, el sistema de *medreses* sobrevivió y formó su propia clase culta, que continuó oponiéndose vigorosa y vocingleramente a las reformas del *tanzimat*.

La oposición al *tanzimat* se nutría además en otras numerosas fuentes, particularmente en los miembros de la antigua clase dirigente, que fueron gradualmente suplantados por los nuevos tecnócratas. También había gobernadores, administradores de fincas de impuestos, militares y otras categorías que habían perdido sus privilegios a resultas de la reforma. Los jefes de las minorías no musulmanas, que aceptaban con agrado la igualdad legal para sus seguidores, deseaban al mismo tiempo preservar los privilegios especiales de que habían gozado a cambio de la desigualdad legal, tales como exención del servicio militar, y conseguían poderoso apoyo en Europa para impedir la realización de tales reformas. Los jefes del *millet* también se oponían a los esfuerzos del *tanzimat* en orden a limitar sus poderes dictatoriales sobre sus propios seguidores, y la intervención europea en nombre de la autonomía de los *millets* a menudo impedían a los súbditos no musulmanes el conseguir todos sus derechos en el nuevo sistema. Entre 1860 y 1870 la oposición también vino de la nueva clase creada por el *tanzimat*, en particular de algunos graduados de las nuevas escuelas, que empezaron a pedir que la modernización del Estado fuese acompañada de una reforma de la sociedad y de la eliminación de la posición autocrática tradicional del sultán y de su clase go-

bernante, estableciéndose alguna suerte de sistema que permitiese a los súbditos participar en su propio gobierno y limitar el poder de aquellos que controlaban el gobierno por medio de un parlamento representativo y una constitución. Esta oposición se aglutinó en un grupo intelectual conocido como los «Jóvenes Otomanos», dirigida por escritores tales como el poeta Ziya Paşa (1825-1880) y el periodista Namik Kemal (1840-1888). Para este grupo, los hombres del *tanzimat* eran conservadores, incluso reaccionarios, que no hacían sino modernizar el estado a fin de mantener su propia autoridad. Para los hombres del *tanzimat,* un gobierno autocrático era necesario a fin de modernizar, y, aunque querían descentralizar y escuchar a representaciones del pueblo, pensaban que el poder de gobernar tenía que ser autocrático, a fin de superar las limitaciones conservadoras inherentes a una sociedad como la de los otomanos. La sociedad de los «Jóvenes Otomanos» se mantuvo activa únicamente durante unos cinco años, del 1865 al 1870, y la mayor parte de sus publicaciones fueron impresas fuera del Imperio y enviadas a través de servicios de correos extranjeros. Muchos de sus miembros tuvieron que huir al extranjero durante algún tiempo, pero después de 1870 la mayoría de ellos volvió y se puso al servicio del gobierno que tan duramente había criticado. Pero la oposición conservadora de la antigua clase dirigente, la interferencia de los poderes europeos y las exigencias intelectuales de reformas democráticas impidieron que los hombres del *tanzimat* avanzaran con rapidez, y consiguientemente sus realizaciones fueron frágiles, en el mejor de los casos. Cuán frágiles eran se demostró después de la muerte de Ali Paşa en 1871, cuando el gobierno centralizado y autocrático creado por el *tanzimat* cayó en manos de políticos deshonestos, que lo utilizaron en provecho propio. Las reformas del *tanzimat* quedaron en gran parte suspendidas, muchos reformadores fueron sumariamente eliminados y sus puestos ocupados por personas nombradas por motivos políticos. La extravagancia y la mala administración llevaron al estado a contraer grandes deudas. Las revueltas de los Balcanes y la interferencia rusa después de 1875 vinieron a empeorar la crisis. Como resultado, surgió un nuevo partido que abogaba por la Constitución y el Parlamento para resolver las crisis internas y fortalecer al Imperio lo suficiente como para que se enfrentase a sus enemigos extranjeros. Dirigidos por el ministro de la guerra, Hüseyin Avni Paşa, y por el gran visir y reformador del *tanzimat* provincial, Midhat Paşa, fueron capaces de deponer al sultán Abd ul-Aziz (1876) y sustituirlo por Murad V, y cuando éste demostró no estar a la altura de la situación lo remplazaron por Abd ul-Hamid (1876-1909).

Mirando retrospectivamente al *tanzimat*, se puede ver que sus mayores triunfos radicaron en la modernización de la administración y el ejército, donde los hombres del *tanzimat* fueron capaces de eliminar enteramente las instituciones otomanas heredadas y reemplazarlas por otras nuevas, importadas de occidente. Pero aunque el *tanzimat* tuvo un éxito considerable en el desarrollo de la educación secular, sin embargo, es en ese campo donde aparecen los aspectos más negativos. Aunque creó un nuevo sistema de escuelas que produjo el cuadro de burócratas que realizaron cambios fundamentales en todos los aspectos de la vida, fracasó en reemplazar el sistema de educación religiosa de las *medreses*, y así permitieron que se desarrollase una situación en la que había dos clases cultas completamente antagónicas, y sin posibilidad de comprensión recíproca. Al mismo tiempo, el sistema educativo del *tanzimat* preservaba a la clase dirigente y a aquellos que deseaban formar parte de ella, de modo que no sólo fracasó en soldar la brecha entre las masas y la élite, sino que aumentó la distancia entre ellos, creando como nueva clase dirigente una «intelligentsia» de tipo occidental que tenía menos puntos en común y comprendía menos a los súbditos que la antigua clase dirigente. Por último, incluso en el seno de la nueva clase dirigente del *tanzimat* se registraba un dualismo, ya que sus miembros permanecían, al menos parcialmente, sujetos a los valores y a la cultura de la antigua tradición otomana. Tuvieron pleno éxito en la introducción de formas occidentales, pero en su mayor parte las desposeyeron del contexto de pensamiento y acción que las había hecho funcionar en Occidente. Y no comprendieron que el mismo éxito de sus reformas técnicas desembocaría en ciertas presiones que exigirían cambios en el sistema social otomano que el *tanzimat* se había propuesto defender. Estos problemas permanecieron sin resolver durante los años restantes del Imperio otomano, y únicamente alcanzaron solución en los tiempos de la República turca.

Bajo Abd ul-Hamid II (1876-1909), y en los años del régimen de los «Jóvenes Turcos» (1908-1918), la mayor parte de las realizaciones técnicas del *tanzimat* fueron rescatadas y completadas, pero el dualismo de la sociedad otomana, desarrollado y perpetuado durante el siglo anterior, continuó siendo la fuente principal en cuanto a dificultades. En 1876 fue preparada e introducida una Constitución por un grupo dirigido por Midhat Paşa y Hüseyin Avni Paşa, en respuesta a las demandas de reforma social de la sociedad otomana. Fue promulgada por el nuevo sultán poco después de su ascensión al trono, primeramente para evitar la interferencia en los asuntos otomanos internos de las potencias europeas, reunidas a la sazón en la Confe-

rencia de Constantinopla. El sultanato, y a través de él la clase dirigente, se veían ahora sujetas a la suprema autoridad de la Constitución, pero no era cuestión de investir soberanía al pueblo ni se proporcionaban los medios para hacer al sultán y a sus agentes responsables de sus actos, incluso aunque se violaran las reglas y el espíritu de la nueva constitución. Todo dependía de la buena voluntad del sultán, y nada más. Pero fue un importante comienzo. El poder legislativo fue concedido al Parlamento, compuesto de dos cámaras: el *Meclis-i Ayan* «Consejo de notables) y el *Meclis-i Mebusan* (Consejo de los representadores). Los miembros del primero eran nombrados por el sultán, y los del segundo elegidos por los diferentes consejos provinciales y locales creados a través del Imperio durante el *tanzimat*. Sólo en las principales ciudades del Imperio votaba el pueblo directamente a los miembros del *Meclis-i Mebusan*, e incluso así el sistema electoral estaba dispuesto de modo que todos los grupos sociales y económicos del *millet* estuvieran representados. Se le concedió una representación considerablemente superior a las provincias balcánicas, a fin de impresionar a Europa. Pero al final, la Constitución, sutilmente, dejaba al Parlamento poco más poder del que poseía el *Sura-i Devlet*. Se le permitía actuar solamente sobre la legislación que le sometían los ministerios, y sus proyectos de ley no se hacían tales más que cuando los aprobaba el sultán. Los ministros de los departamentos individuales eran responsables ante el sultán, no ante el Parlamento. Su poder más importante era el de aprobar el presupuesto anual, pero incluso ahí los departamentos eran capaces de esquivar su autoridad, de modo que podían en realidad actuar sin la aprobación del Parlamento. Por último, el sultán no tenía que someter todas las leyes al Parlamento: podía decretar directamente si lo deseaba, sin tener en cuenta la voluntad de las Cámaras. Así, pues, el nuevo Parlamento era en realidad únicamente un lugar de debate, una caja de resonancia para las injusticias, una prolongación del *Sura-i Devlet*, con una composición algo más representativa y popular.

La Constitución de 1876 supuso una organización judicial más independiente que la que había desarrollado el *tanzimat*, ya que, una vez nombrados, los jueces ya no podían ser expulsados del cargo más que por el voto de la legislatura y a causa de grandes delitos. Además, los jueces recibían altos salarios, que les aseguraban la independencia y el respeto general que necesitaban. El departamento ejecutivo tenía prohibido interferir los tribunales en ningún aspecto. Los derechos individuales estaban garantizados. Todos los súbditos fueron declarados iguales ante la ley, sin considerar la religión, con los mismos derechos y deberes y sin discriminación en la admisión a las escuelas y

los cargos públicos. Esto último sólo estaba sujeto al requisito de que leyeran y escribieran el turco otomano, la lengua oficial del Estado. A cada otomano se le permitía practicar su religión libremente, pero el Islam era la religión del Estado, con el sultán en cabeza, como Califa. Los tribunales civiles mixtos fueron conservados a la vez que el sistema legal de *Mecelle,* pero la *Saria,* los tribunales musulmanes y las escuelas *medrese* sobrevivieron, conservándose así el dualismo que había dejado el *tanzimat.* Se hacían previsiones para la seguridad de la persona y de la propiedad, y para la libertad de prensa y de asociación económica, pero no se hacían previsiones de libertad de asociación política. La Constitución prohibía las confiscaciones de la propiedad, el trabajo forzado y la tortura para conseguir confesiones. La educación era gratuita, y la educación primaria obligatoria para todos los que tenían acceso a ella. En la administración provincial se incorporaron las reformas del *tanzimat* intactas, aunque se hicieron algunos esfuerzos para reforzar el control central sobre los consejos provinciales.

Así, aunque la comisión que proyectó la Constitución se basó, en origen, en varias constituciones europeas, particularmente en la de Bélgica, al final reflejaba sobre todo la experiencia de cincuenta años de reformas del *tanzimat.* La organización de los ministerios, del poder judicial, del Parlamento y del sistema de educación, así como de los derechos humanos, fueron el desarrollo natural de lo que los hombres del *tanzimat* habían realizado. El hecho de que la representación popular fuera incorporada a la ley escrita fue un avance, y marcó un paso adelante en la eliminación de la división rígida entre gobernantes y súbditos al admitir a los últimos en los procesos del gobierno. Pero los poderes básicos del sultán permanecieron tan autocráticos como en el pasado, y cuando a las guerras con Bosnia, Herzegovina, Servia y Montenegro siguió la invasión rusa de 1877, la incapacidad del Parlamento para ponerse de acuerdo en las medidas necesarias en tiempo de crisis condujo a Abd ul-Hamid II a suspenderlo. Aunque la Constitución permaneció legalmente en vigor durante su reinado, en realidad estuvo subordinada a un gobierno personal mucho más autocrático que el que había existido desde el período central del *tanzimat.* Debe hacerse notar, sin embargo, que al establecer su autocracia el sultán utilizó las previsiones que parecen haber sido escritas en la Constitución por Midhat Paşa con los mismos fines, aunque más en beneficio propio que en el del sultán. Abd ul-Hamid II se valió de la crisis de 1877-1878 para hacerse con el poder antes de que los constitucionalistas pudieran llevar a cabo sus planes con el mismo fin.

Abd ul-Hamid procedió entonces a utilizar sus poderes auto-

cráticos para retornar, aunque elevándolas al máximo desarrollo, a las ideas y políticas de los hombres del *tanzimat,* que también habían centralizado la autoridad para llevar a cabo la reforma. Bajo su dirección, los consejos locales y provinciales sobrevivieron y florecieron, y la burocracia fue desarrollada en una jerarquía relativamente eficiente y bien organizada. El sistema educacional fue completado a todos los niveles y se estableció una Universidad en Istanbul. Se proporcionó entonces educación a las mujeres. Se crearon escuelas técnicas de economía, leyes, bellas artes, comercio, ingeniería civil, veterinaria, y las escuelas para funcionarios civiles y oficiales militares fueron ampliadas. Se estableció un excelente sistema de bibliotecas del Estado y, según se acrecentaba la capacidad de leer y escribir del país, un enorme volumen de publicaciones fue saliendo de las imprentas, a pesar de la severa censura que el sultán mantenía para proteger al Estado de la subversión. Abd ul-Hamid también puso fin a los excesos financieros del período anterior, y reorganizó el sistema financiero otomano, consiguiendo suficientes recursos como para saldar todas las deudas extranjeras del imperio, sin incurrir en el tipo de ingerencias extranjeras que, en el mismo período, destruyó la independencia de Egipto. El crédito del gobierno otomano quedó restablecido, y con él la entera estructura económica del imperio resultó estabilizada. Esto le abrió los recursos financieros del capital europeo para ayudar al desarrollo otomano, y permitió al capital privado extranjero contribuir a la constitución de la industria, el comercio y las comunicaciones. La modernización de éstas, en particular de los ferrocarriles, carreteras y telégrafo durante tal época, permitió al sultán constituir un sistema efectivo de administración, al mismo tiempo que un reforzamiento más eficiente de la ley y un desarrollo de la agricultura y del comercio.

Por eso, si Mustafa Reşid Paşa es llamado el padre del *tanzimat,* Abd ul-Hamid II debería ser llamado su culminador, el último reformador del *tanzimat.* Fracasó únicamente en el mismo campo en que aquéllos habían fracasado: el dualismo de la sociedad permaneció, no fue capaz de establecer un contacto, una comprensión entre la élite y los súbditos. Y, al gobernar autocríticamente, no fue capaz de dar respuestas a las crecientes demandas de reforma social. Naturalmente, con tal grado de autocracia, el sistema de espionaje, la censura y el encarcelamiento de los intelectuales alcanzó niveles desacostumbrados para el *tanzimat:* vivió en unos tiempos más críticos. Las potencias europeas estaban ahora interviniendo directamente en los asuntos internos del imperio. Ocupaban territorios otomanos e impulsaban a las minorías a la revuelta. Exigían «refor-

mas» que hicieran a los no musulmanes superiores a los musulmanes dentro del sistema otomano. El imperio estaba en peligro, pero el sultán desarrolló una política inusualmente efectiva para defenderlo. Contrarrestó los esfuerzos por difundir el nacionalismo en el interior de los *millets*, difundiendo a su vez tres ideologías. En el interior, estimuló la doctrina del otomanismo, o igualdad para todos los otomanos, sin atender a su religión, doctrina a la que previamente se habían adherido los intelectuales liberales. En el exterior, trabajó en pro de la idea del panislamismo, la unión de todos los musulmanes bajo la jefatura del califa, con el fin de conseguir el apoyo de los musulmanes de los países gobernados por las potencias europeas: la India y Egipto bajo Inglaterra, el norte de Africa bajo Francia y Asia central bajo Rusia, promocionando, con este fin, los escritos de Cemaleddin al-Afghani. Para neutralizar las actividades rusas en los Balcanes estimuló la difusión de la idea del panturquismo, la reunión de todos los turcos del mundo bajo la jefatura otomana. Al mismo tiempo, transformó hábilmente las rivalidades políticas europeas hacia la competición económica, utilizando las concesiones económicas para satisfacer su deseo de influencia y, al mismo tiempo, reconstruir la organización material del imperio.

Los problemas más difíciles eran aquellos conectados con las naciones balcánicas recientemente independizadas, y las minorías cristianas que todavía vivían en el interior del imperio. Cada una exigía su parte del imperio y hacía pesar sus pretensiones con creciente violencia. Se formaron sociedades secretas para reforzar sus demandas por el terrorismo, y los búlgaros, griegos, servios y armenios fueron particularmente activos en este aspecto. Sus fines y métodos eran los mismos; utilizar el terror para forzar a los otomanos a hacer concesiones, trastornar y debilitar la administración otomana y, lo que es más importante, provocar la represión otomana a fin de forzar la intervención europea. Los jefes políticos otomanos y los recaudadores de impuestos eran asesinados, estallaban bombas puestas en lugares públicos, había asesinatos de musulmanes y eran saqueados pueblos enteros por sus vecinos. El terror también se utilizó para conseguir el apoyo de los indefensos pueblerinos cristianos que no querían sino que les dejaran en paz para hacer su vida normal. En 1896, los miembros de una organización terrorista armenia amenazaron con volar el Banco otomano a menos que se atendiese a sus demandas. En 1905 otro grupo armenio arrojó una bomba contra Abd ul-Hamid cuando este salía de la mezquita después de la oración del viernes. Como resultado de tales actividades, las relaciones entre las diferentes nacionalidades se hicieron cada vez más tirantes; cada acto

terrorista era seguido de sangrientos conflictos en los que se perdían gran número de vidas. Cada vez que el gobierno otomano intentaba restaurar el orden y evitar el terrorismo el grito de «brutalidad policíaca» y de «masacre» cundía por toda Europa, y se hacía a los musulmanes culpables mientras que los cristianos eran declarados inocentes. Las causas de las dificultades eran ignoradas, las matanzas de musulmanes no se consideraban, las pérdidas de las minorías exageradas y los turcos culpados por todo.

Otra razón de nerviosismo por parte de Abd ul-Hamid era el surgimiento de una considerable oposición intelectual interna a su gobierno que ponía en peligro su posición y su vida. Todo esto, en gran parte, era debido a las peticiones de reformas sociales formuladas por los intelectuales, que se presentaron también en los años anteriores a su ascensión al poder. Pero aquellos intelectuales, que pertenecían al grupo de los Jóvenes Turcos, a causa de su estrecha conexión con los hombres del *tanzimat* y con la antigua clase dirigente nunca fueron realmente capaces de llevar nada a cabo, ya que procedían de una clase cuya posición deseaban destruir y no tenían más instrumento para realizar sus fines que el régimen creado por el *tanzimat*. Unicamente entre 1890 y 1900, cuando se les agregaron los oficiales del ejército y otras personas, que habían ascendido de la clase de los súbditos en el último período del *tanzimat,* consiguieron la fuerza necesaria para derrotar el régimen existente y lograron la separación de los intereses del orden establecido que les hizo más fácil de exigir cambios realmente fundamentales en el orden social otomano y con ello poner fin a la distinción entre gobernantes y gobernados. Los oficiales del ejército no procedían de la clase dirigente y por lo tanto estaban muy dispuestos a introducir cambios radicales; puesto que controlaban el ejército, contaban con un instrumento por medio del cual se podían llevar a cabo sus planes. Durante las últimas décadas del régimen de Abd ul-Hamid sus oponentes tendieron a concentrarse en torno a las mismas ideologías que él mismo había promocionado: panislamismo, otomanismo, nacionalismo turco y modernismo. Los panislamistas creían que la decadencia del imperio era resultado del abandono de los fundamentos islámicos originales al aceptar ideas e instituciones occidentales que eran ajenas al espíritu del Islam. Ellos pensaban que el Islam mismo podía ser adaptado a la ciencia y al progreso, y que por tanto podía proporcionar las bases para un desarrollo social a todos los niveles. Por tanto, sólo era necesario tomar la tecnología de Occidente, no sus «inferiores» ideas religiosas y sociales. Abogaban por la abolición de todas las reformas culturales del *tanzimat,* incluidas las escuelas civiles, y pedían un retorno

hacia el reforzamiento de la *Saria* en todos los aspectos de la vida. Los otomanistas, por otro lado, pensaban que el imperio sólo podría revivir si le daba a todos sus súbditos una igualdad absoluta para que se esforzaran juntos por el bien común. Algunos otomanistas abogaban por un imperio federal compuesto de *millets* autónomos como único medio para evitar la insurrección de los nacionalismos. Trabajaban en conexión con las diferentes sociedades minoritarias, en particular con aquellas exiliadas en Francia, logrando su apoyo en contra de Abd ul-Hamid con promesas de autonomía plena bajo el nuevo régimen. Un tercer grupo se aglutinó alrededor de diversas ideas de «occidentalización» y «modernización», pero había divergencias entre ellos respecto al límite en que el Occidente había de servir de modelo. Los occidentalizantes más radicales pensaban que para que el Imperio otomano alcanzase el nivel del desarrollo occidental, y también para conseguir su respeto, los modelos europeos deberían ser usados en todos los campos. Aunque los occidentalistas eran anticlericales, creían en el Islam como una fe de valores universales y muchos de ellos también aceptaban el otomanismo como el mejor medio de dar unidad al multinacional Estado otomano. Veían que su programa sólo podría ser llevado a cabo mediante la educación de todo el pueblo y postulaban la emancipación de la mujer a fin de que pudiera contribuir al desarrollo nacional. Un código civil europeo habría de sustituir a la *Saria* en todos los campos, y se aprendería la rápida industrialización y mejora de las comunicaciones. La cuarta ideología que se desarrolló en esta época fue el nacionalismo turco. Se originó mediante los estudios sobre literatura e historia otomanas. Pero como las minorías se negaban a aceptar el otomanismo y pedían la independencia, el nacionalismo turco reemplazó al otomanismo entre los turcos como contrapartida turca a los nacionalismos de los musulmanes. Aunque el nacionalismo turco se desarrolló antes de 1908, no alcanzó realce mientras las minorías continuaron apoyando a los oponentes liberales del sultán, pero tan pronto como las minorías se resistieron a los primeros esfuerzos de los Jóvenes Turcos, después de que subieran al poder, para establecer el otomanismo, éste fue reemplazado por la idea de un Estado otomano centralizado, organizado de acuerdo con la tradición y la cultura turcas y dominado por turcos. Muchos de los jefes de este movimiento eran turcos de Asia central, que huyeron a Istanbul cuando sus tierras habían sido invadidas por el imperialismo ruso y que esperaban conseguir ayuda otomana para liberar sus territorios.

La oposición activa a Abd ul-Hamid surgió primeramente en las ciudades del imperio, y en cada grupo se combinaban a

menudo diferentes aspectos de las cuatro ideologías que predominaban entre los intelectuales de la época. El primer grupo importante de oposición fue la Sociedad para el Progreso y la Unión, organizada por estudiantes de la Escuela Imperial de Medicina de Istanbul (1889), y que más tarde se extendió hasta incluir a funcionarios, oficiales del ejército e intelectuales de todo el imperio. Un intento frustrado de asesinar al sultán en 1892 causó la represión que obligó a los miembros más activos de éste y otros grupos a huir al extranjero, sobre todo a Ginebra, París, Londres y El Cairo. Allí se fragmentaron aún más que antes, pues cada grupo contaba con su dirigente intelectual y su periódico para defender su causa. Conseguían enviar las publicaciones al imperio a través de las valijas diplomática que no estaban expuestas a la censura otomana en virtud de las capitulaciones. En Ginebra, la Sociedad para el Progreso y la Unión continuó con más o menos altibajos bajo la dirección de Ahmed Riza (1859-1930), y un grupo similar surgió en París bajo la dirección de Mizanci Mehmet Murad (1853-1912). Se hizo un intento de coordinar y unir a todos los exiliados en un congreso que tuvo lugar en París (febrero de 1902), pero la convención fracasó, debido no sólo a los conflictos entre las personalidades sino también a grandes divisiones sobre la cuestión de si había de buscarse la intervención extranjera con el fin de conseguir la revolución interna o no. Ahmed Riza representaba a aquellos que se oponían a toda intervención extranjera y exigían que el movimiento estuviera dirigido por turcos. El príncipe Sabahuddin, un pariente del sultán, dirigía a los otomanistas que abogaban por un imperio federal que se conseguiría, o con intervención extranjera o mediante la poderosa ayuda de las sociedades secretas terroristas balcánicas y armenias. Los delegados también estaban en desacuerdo sobre cuestiones tales como si el sultanato debería ser abolido y acerca de qué modelos, los del Islam o los de Occidente, habían de ser seguidos. Incluso aquellos que se adherían a un ideal u otro encontraban difícil el ponerse de acuerdo en puntos específicos, excepto en cuanto a la necesidad de poner fin a la dictadura de Abd ul-Hamid. Pero el peso combinado de sus protestas en Europa y las manifestaciones de los grupos nacionalistas de las minorías creó una hostilidad de la opinión europea no sólo contra el sultán, sino contra todos los otomanos en general. Fue en esta época cuando los oponentes de Abd ul-Hamid comenzaron a ser llamados «Jóvenes Turcos» en Occidente, aunque éstos aplicaban nombres diferentes a los diferentes grupos, y únicamente más tarde vinieron a estar bajo la dirección general del movimiento de los Jóvenes Turcos,

que finalmente depusieron al sultán y establecieron su gobierno en el año 1908.

Los grupos de Jóvenes Turcos en el interior del imperio se mantuvieron relativamente tranquilos entre 1892 y 1906, a causa de la rigurosa represión del sultán y de la huida de la mayoría de sus líderes a Europa. Pero mantuvieron su actividad clandestina sobre todo entre los oficiales del ejército de los Balcanes, centrado en Salónica. Cuando sus actividades llegaron a conocimiento del sultán, éste enfureció, pues era el ejército que más se había beneficiado de sus favores y atenciones. Comenzó a deponer oficiales y rebajó los salarios y las propiedades del ejército, pero el descontento resultante sirvió para fortalecer aún más la oposición después de 1906. Desde el cuartel general de Salónica, un grupo de oficiales del ejército pertenecientes a la Sociedad para la Unión y el Progreso, dirigidos por Cemal Bey (1872-1922) y Enver Bey (1881-1922), y ayudados por un funcionario de la oficina de correos local, llamado Talat Bey, emprendieron una acción intensiva, favorecida por la circunstancia de que el gobierno no había suministrado al ejército de Macedonia el suficiente material como para reprimir con eficacia a los grupos terroristas servios y búlgaros que ejercían su actividad en la zona. El triunfo de estos últimos no sólo suscitó el descontento entre los Jóvenes Turcos hacia Abd ul-Hamid sino también la admiración hacia la organización y táctica de los grupos terroristas, que adoptaron para su propio uso. Salónica se prestaba particularmente a este tipo de actividades, ya que la policía estaba controlada por oficiales del ejército que eran miembros del Comité y había una comunidad judía grande y rica que simpatizaba con las actividades de los Jóvenes Turcos y las financiaba.

En 1907 los diferentes grupos de oposición consiguieron unirse: fue la perdición del sultán. El nuevo grupo tomó el nombre de Comité para la Unión y el Progreso *(Ittihad ve Terakki Cemiyeti)* y todos los elementos se pusieron de acuerdo en concentrar su actividad en la restauración de la Constitución y Parlamento de 1876. Hasta este momento, no querían eliminar el sultanato o destronar a Abd ul-Hamid, sino solamente restringir sus poderes por medio de la Ley de un Parlamento que representara realmente los intereses del pueblo. Su propaganda consiguió ahora un amplio apoyo a través del imperio, debido a la vez a la derrota de Rusia frente a los japoneses, lo cual demostraba cómo una potencia asiática moderna y reformada podía derrotar a los «imperialistas» europeos, y a la revolución persa de 1906, en la cual el Sah se vio obligado a aceptar la Constitución y el Parlamento. El impulso final a la revuelta se dio cuando el sultán descubrió la existencia del

Comité y empezó a deponer y fusilar a muchos de los oficiales implicados. En respuesta, el ejército de Macedonia se levantó y amenazó con marchar sobre Istanbul (23 de julio de 1908). Abd ul-Hamid restableció entonces la Constitución. El cambio se había realizado de manera relativamente pacífica, aunque seguía en pie la amenaza de la fuerza, y se habían evitado, aparentemente, acontecimientos revolucionarios más serios.

La era de los Jóvenes Turcos (1908-1918) atravesó varios períodos. Al principio el Comité para la Unión y el Progreso actuó entre bastidores para conseguir sus deseos. Abd ul-Hamid II era ahora un monarca constitucional, controlado por un Parlamento que representaba al pueblo. Como la revolución había sido llevada a cabo no sólo por el Comité sino también por los diversos grupos nacionales no musulmanes, había una ola general de fraternización entre todos los súbditos, y los miembros de diferentes *millets* se abrazaron en actos públicos, haciendo votos de eterna hermandad. Pero como cada grupo realmente esperaba un resultado diferente de la revolución, no tardaron mucho en resurgir las disputas. Por el momento, una nueva era de democracia e igualdad parecía haber surgido para la salvación del imperio.

El Comité para la Unión y el Progreso no había sido más que una asociación política de grupos dispares que intentaban principalmente obligar al sultán a establecer la Constitución Ahora se encontraba enfrentado con la tarea de gobernar, pero sus miembros eran conscientes de que no estaban en condiciones de hacerlo. Así pues, declararon que no querían el poder, sino continuar siendo una organización patriótica. En las elecciones de 1908, el Comité mantuvo esta política, pero ayudó en secreto a los candidatos que apoyaban sus ideas. En su mayor parte, las elecciones las ganaron dichos candidatos. Pero el restablecimiento de la democracia turca llegó en un momento en que los peligros internacionales amenazaban otra vez al imperio. Los Jóvenes Turcos habían esperado, y dado por supuesto, que el triunfo del liberalismo otomano pondría fin a las ambiciones de las potencias europeas, pero se demostró que éste no era el caso. En octubre de 1908, justo antes de las elecciones, el imperio se vio conmocionado por la declaración de independencia de los búlgaros, con la consiguiente anexión de la provincia de Rumelia oriental, el anexionamiento de Bosnia y Herzegovina por parte de Austria y la revolución de Creta y su anexionamiento por Grecia. La crisis inmediata fue dominada en 1909, pero a expensas del Imperio otomano en gran parte, mientras que se culpaba al régimen de los Jóvenes Turcos de haber perdido en más o menos un año lo mismo que el viejo sultán había perdido en todo su reinado. La firma

de la *Entente Cordiale* entre Inglaterra, Francia y Rusia también perjudicó a la Puerta, ya que como resultado Francia dejó de oponerse a que Inglaterra ocupase el Egipto otomano, e Inglaterra a su vez, apoyó un acuerdo internacional que permitiese a Rusia utilizar los Estrechos, otra vez a expensas del Imperio otomano.

El hecho de que las elecciones se efectuasen al fin restauró el prestigio del nuevo régimen, al menos momentáneamente, y parece ser que Abd ul-Hamid trató sinceramente de hacer que el nuevo sistema funcionara, aceptando las nuevas restricciones a su poder sin objeción alguna. El Parlamento estaba compuesto principalmente por hombres apoyados por el Comité para la Unión y el Progreso, que de este modo controlaba el gobierno, obteniendo el poder, pero libre de responsabilidad. Mas tan pronto como el Parlamento y el gobierno tuvieron que enfrentarse con los muchos problemas internos que aquejaban al imperio, la frágil unidad de la política otomana se vino abajo y los diferentes grupos reasumieron sus exigencias anteriores sin compromiso por su parte: el resultado fue la parálisis. Abd ul-Hamid y muchos otros que estaban descontentos con el nuevo régimen emprendieron la contrarrevolución (31 de marzo de 1909), que tuvo éxito momentáneamente, suspendiendo la Constitución y restableciendo los antiguos poderes autocráticos del sultán. Pero el ejército de Salónica, dirigido por Mahmud Sevket Paşa, marchó a Istanbul y restableció el Comité con poca dificultad. Abd ul-Hamid II fue depuesto y enviado al exilio, y Mehmet V Reşad fue puesto en el trono como califa y sultán, marioneta controlada por el Comité. Como la contrarrevolución había sido apoyada por las minorías, el nacionalismo turco se creció, y se hicieron esfuerzos para «turquizar» todos los aspectos del imperio lo más rápidamente posible. Con Abd ul-Hamid fuera de escena, prevalecieron las ideas de los occidentalistas, que se esforaron en separar el Estado y la religión y reemplazar la *Saria* por el código civil europeo y las *medreses* por un único sistema de escuelas civiles. La modernización otomana dio así un importante paso hacia adelante. También se inauguró un nuevo período político, en el que el Comité entraba directamente en la política por primera vez y tomaba abiertamente el control del gobierno. Las cabezas del régimen en este momento eran el ministro de la guerra, Enver Paşa, el ministro del interior, Talat Paşa y el ministro de finanzas, Cavid Paşa, mientras que otros miembros del Comité desempeñaban sucesivamente en cargo de primer ministro. El Parlamento continuó funcionando sobre unas bases democráticas en 1909 y 1910, pero su acción era cada

vez menos eficaz debido a la proliferación de partidos políticos y a causa de la imposibilidad de conciliar la política, cada vez más «turca», del gobierno con las aspiraciones nacionales de las minorías. Estas tendencias se vieron aumentadas por las nuevas crisis internacionales que envolvían la conquista italiana de Libia (1911-1912) y las guerras de los Balcanes, que comenzaron en 1912 y cuya consecuencia fue la pérdida de Edirne, de las islas del Egeo, de Tracia y de Macedonia. Como reacción, el Comité estableció una dictadura total bajo la jefatura de Enver Bey. Aunque el nuevo gobierno fue incapaz de evitar que Grecia ocupara la Albania del Sur y que Bulgaria ocupara Edirne, reorganizó el ejército suficientemente como para que pudiera aprovecharse de las disputas consecuentes entre los aliados balcánicos y reconquistase Edirne (22 de julio de 1913). Este episodio restableció su prestigio, aunque Bosnia, Herzegovina, Bulgaria, Rumelia oriental, Albania, Macedonia y parte de Tracia habían sido perdidas desde la destitución de Abd ul-Hamid.

Durante los últimos años de la dictadura del Comité la política conjunta del nacionalismo turco y del laicismo fue seguida en un programa que, en muchos aspectos, se convirtió en la base de la República turca que le sucedió. Se comenzó sustituyendo la *Saria* por la Ley civil, se abolió la poligamia y se consiguió la emancipación de la mujer. En el campo económico el gobierno abolió las capitulaciones, proporcionando así un gran estímulo al desarrollo de la industria y el comercio turcos. Se fundó un Banco Nacional para financiar el desarrollo económico interno y estimular la formación de cooperativas agrícolas, y el gobierno prestó apoyo a quienes montaban negocios, sustituyendo a aquellos miembros de las minorías que decidieron emigrar. Se trajeron expertos del extranjero para modernizar el ejército y la armada, y en este campo se consiguieron éxitos relativos antes de la primera guerra mundial. Así que, en definitiva, los Jóvenes Turcos continuaron la obra de los hombres del *Tanzimat* y de Abd ul-Hamid, muy a su pesar. Habían llegado al poder con el programa de poner fin a la dictadura, modernizando el país. Pero, a causa del tremendo fraccionamiento político que se derivó de las libertades democráticas, a causa de la continua avidez de las potencias y de la ambición de las minorías, se vieron obligados a abandonar realmente la Constitución y a restablecer la dictadura de Abd ul-Hamid, continuando a través de ella la modernización de la estructura material del imperio, como él había hecho. Los únicos cambios sustanciales introducidos por el nuevo régimen fueron el énfasis dado al nacionalismo turco y al laicismo, pero el

tiempo que les quedaba antes de la primera guerra mundial era demasiado corto como para que pudiesen marcar los primeros pasos en dicha dirección.

VII. LA CAIDA DEL IMPERIO OTOMANO Y ESTABLECIMIENTO DE LA REPUBLICA TURCA (1914-1971)

El que el Imperio otomano se viera envuelto en la primera guerra mundial del lado de las potencias centrales fue en gran parte el resultado de las estrechas relaciones existentes entre el Comité para la Unión y el Progreso y los jefes militares alemanes en los años que precedieron a la guerra. Las fuerzas otomanas tuvieron éxito en un principio, particularmente al resistir al intento inglés de desembarcar en Gallípolis y forzar los Dardanelos, pero al final la Puerta siguió la suerte de sus aliados. La participación otomana en la guerra aceleró todas las fuerzas que habían estado acumulando poder en el imperio durante el siglo precedente: nacionalismo, liberalismo, conservadurismo, centralización y descentralización, otomanismo, panislamismo, panturquismo, occidentalización, tolerancia e intolerancia, hasta tal punto que el imperio hubiera saltado en el caso de que la guerra no hubiese acelerado el proceso. La entrada de gran número de tropas europeas acabó con los últimos vestigios del aislamiento otomano y aceleró el proceso de modernización que había avanzado tan dolorosamente durante el siglo anterior. Finalmente, la guerra fue la causa de la explosión final del imperio que había mantenido la unidad política e impuesto una estructura estable de civilización en el Próximo Oriente durante casi cinco siglos. Dejó el área en un estado de anarquía política y de caos social y económico del cual sólo recientemente ha empezado a emerger, excepto en las zonas turcas del imperio, donde las fuerzas del nacionalismo y del laicismo, movilizadas por ataques internos y externos, permitieron al pueblo turco no sólo sobrevivir sino formar la moderna y progresista República de Turquía. El colapso total de la sociedad y de las instituciones otomanas resultante de la guerra estimuló suficientemente a los turcos no sólo para resistir a la ocupación extranjera sino también para llevar adelante, hasta el éxito, la política y los planes de los últimos reformadores otomanos.

El sultanato de Mehmet VI Reşad (1918-1922) coincidió con la disgregación del imperio. Durante el verano de 1918, los ejércitos otomanos se disolvieron casi totalmente, mientras que el propio gobierno cesaba virtualmente en sus funciones. El 13 de octubre, los ministros de los Jóvenes Turcos, Talat y Enver, fueron depuestos, e Izzet Paşa recibió el encargo de ne-

gociar un armisticio con los aliados victoriosos, que fue firmado en Mudros (30 de octubre). De acuerdo con las cláusulas del armisticio, los otomanos se veían requeridos a liberar a todos los prisioneros aliados, desmovilizar el ejército y abrir sus territorios a la ocupación completa por los aliados, con fuerzas terrestres y navales: una rendición completa e incondicional. Las negociaciones continuaron a través de 1919, pero a lo saliados les distrajo la caída del gobierno zarista en Rusia y la publicación, por los bolcheviques, de los tratados secretos firmados durante la guerra sobre el reparto del Imperio otomano, publicación acompañada por la renuncia de Rusia a su parte, lo cual provocó nuevas disputas entre las potencias aliadas restantes. Mientras las negociaciones continuaban, los aliados pusieron a Istanbul bajo su administración militar, dejando con ello al sultán convertido en marioneta. Las fuerzas italianas ocuparon Adalia y la mayor parte de la Anatolia suroccidental, y los otros aliados se dispusieron a ocupar las porciones de territorio otomano que les correspondían por los acuerdos firmados en tiempo de guerra. El gobierno de Istanbul era incapaz de resistir a las exigencias de los aliados que, presentadas en Sèvres (junio de 1920), obligaron al sultán a renunciar a todos los derechos sobre el territorio no turco, dejó a Mesopotamia (incluida la zona no árabe, rica en petróleo, de Mosul) y a Palestina bajo mandato inglés, y a Siria bajo mandato francés. Esmirna y su entorno quedaban bajo la administración griega por un período de cinco años, después del cual tendría lugar un plebiscito bajo control griego; el reino del Hiŷaz era reconocido como soberano e independiente. Las islas del Dodecaneso y Rodas fueron cedidas a Italia, y toda la Tracia, así como las islas otomanas que quedaban en el Egeo, pasaban a Grecia, a la cual se le permitía así beneficiarse de la guerra en mayor medida de lo que su contribución a ella podía justificar. En Anatolia oriental, se había de permitir a los armenios establecer una república independiente. Los Estrechos fueron internacionalizados y desmilitarizados, mientras que Istanbul, sus cercanías y el resto de Anatolia quedaban en manos de los turcos, aunque bajo una considerable influencia política y económica de las potencias victoriosas, cuyos derechos de las capitulaciones habían de ser restablecidos.

El movimiento nacional turco surgió como una reacción a estos acuerdos. El único foco posible de resistencia radicaba en Anatolia, en las áreas que todavía no estaban bajo ocupación aliada, y entre los ejércitos otomanos que habían venido del Cáucaso y de Siria y que aún no habían sido desmovilizados. A falta de un control central ejercido desde Istanbul,

los consejos locales en las ciudades empezaron a ejercitar todas las funciones del gobierno en toda Anatolia, recaudando impuestos y organizando la distribución de alimentos. Además, según llegaban noticias sobre el tratado de Istanbul y de París, empezaron a organizar sus propios grupos de resistencia, pero actuando espontáneamente, independientes uno de otro y violando las instrucciones del sultán. Los aliados reconocieron el peligro potencial que para sus planes suponía la resistencia turca en Anatolia, de modo que, a mediados de 1919. presionaron al sultán para que desmovilizara a las tropas otomanas restantes, con el fin de privarle de cualquier apoyo militar. En respuesta a este requerimiento, el sultán envió a su agente Mustafá Kemal, jefe de la resistencia otomana ante el desembarco de los ingleses en Gallípolis, y más tarde comandante de las fuerzas otomanas que habían resistido frente a los avances ingleses en Siria y Palestina. Mustafá Kemal era uno de los pocos jefes otomanos que había emergido de la guerra con intachable reputación, y el sultán le envió aparentemente con la secreta esperanza de que, en lugar de desmovilizar las tropas, organizarse una resistencia en gran escala.

Mustafá Kemal, atravesando el mar negro desde Istanbul desembarcó en Samsun el 19 de mayo de 1919, en la zona entonces ocupada por las tropas británicas. Poco después de su llegada, las noticias de Sèvres y del desembarco griego en Esmirna (15 de mayo) destinado a situar a los aliados ante el hecho consumado, excitaron los sentimientos de las masas turcas hasta el punto de que sus esfuerzos tuvieron éxito. Con la reputación de que gozaba como militar, pudo hacer un llamamiento a todos los sectores de la población y, en un corto período de tiempo, reunió a la mayoría de las fuerzas de defensa locales, formando un ejército de resistencia nacional bajo su dirección, confirmada en el Congreso nacional que se celebró en Sivas y en Erzurum (septiembre de 1917). Los objetivos del movimiento fueron definidos en el Pacto Nacional (13 de septiembre), cuyos principios incluían la autodeterminación para los turcos y para los otros pueblos del imperio, la abolición de las capitulaciones, la apertura de los Estrechos y la unión de Istanbul con las partes del imperio que le quedarían a Turquía.

Hubo a continuación esfuerzos vigorosos de los aliados para bloquear a los nacionalistas turcos. Mustafá Kemal y sus partidarios fueron declarados fuera de la Ley por el sultán, cuyo gobierno se vio obligado a firmar el Tratado de Sèvres (10 de agosto de 1920). El ejército griego ocupó Edirne y la mayor parte de Tracia, avanzando al mismo tiempo por el Norte y por el Este a partir de Esmirna, tomando Bursa y amenazando con ocupar la mayor parte de Anatolia, más allá incluso de los lími-

tes que se le habían concedido en Sèvres. Miles de campesinos turcos perecieron en las matanzas. Pero, bajo el liderazgo de Mustafá Kemal, el movimiento nacional turco continuó extendiéndose, y organizó el ejército de la Anatolia oriental, fuera del alcance de los aliados. Aparentemente, durante este tiempo los nacionalistas recibieron una ayuda considerable por parte de sus partidarios clandestinos dentro del gobierno de Istanbul, y también del nuevo gobierno soviético de Rusia, que ayudó a suprimir la nueva República armenia, que había sido establecida en Anatolia oriental y en el Cáucaso menos de un año antes. Bajo la dirección de Mustafá Kemal se creó en Ankara un gobierno nacional turco, con su única cámara, la Gran Asamblea Nacional, que se declaró depositaria de la soberanía hasta que el sultán fuese liberado del poder aliado. La resistencia contra los griegos se fortaleció, y se hicieron presiones sobre las fuerzas aliadas expedicionarias en Anatolia para que se replegasen. En marzo de 1921, Italia consintió en evacuar su esfera de influencia a cambio de concesiones económicas. En la batalla del río Sakarya (24 de agosto-16 de septiembre), los griegos se vieron obligados a retroceder frente a Ankara. En pocos meses, el ejército griego se derrumbó y huyó en desorden hacia Esmirna, desde donde fue evacuado (9-11 de septiembre) por la armada inglesa, después de haber incendiado la ciudad. Miles de campesinos griegos se unieron a las tropas en retirada por temor a las represalias turcas. El triunfo del nacionalismo turco estaba cerca.

En este momento los aliados vieron que el único modo de imponer respeto para los acuerdos tomados en Sèvres era el uso de la fuerza, que sus pueblos, hartos de la guerra, no estaban dispuestos a mantener. El resultado fue un nuevo tratado de paz, firmado en Lausana (24 de julio de 1923), por el cual Turquía renunciaba a sus pretensiones sobre territorios no turcos, pero recobraba gran parte de Tracia, incluyendo Edirne, las islas del Egeo que controlaban la entrada inmediata a los Dardanelos (las restantes islas se las dejaba a Grecia y a Italia) y se le concedía el pleno control de toda la Anatolia, sin limitaciones a su soberanía. Las capitulaciones quedaron finalmente abolidas, Turquía no quedaría obligada a pagar ninguna reparación de guerra y los Estrechos seguirían bajo control turco, junto con Istanbul.

Mustafá Kemal, al que pronto dio el nombre de Atatürk (padre de los turcos) la nación agradecida, por haber dirigido y llevado a la triunfante resistencia turca a los tratados de paz y al fin de la invasión griega, se convirtió en líder de la República turca y en instrumento de reformas rápidas y fundamentales en la estructura política de Turquía en los años que si-

guieron, hasta su muerte en 1938. Al final de 1923, proclamó oficialmente la República, aboliendo el sultanato (29 de octubre de 1923). Abd al-Mecid II, primo de Mehmet VI Reşad, quedó como Califa, con poderes limitados a lo espiritual, pero no mucho tiempo después puso fin al Califato (31 de marzo de 1924). El fin de los antiguos gobernantes y la antigua dinastía fue también el fin de la antigua clase dirigente, cuya posición en la sociedad otomana había sido mantenida en gran parte por la propia institución del sultanato. En consecuencia, los años de la República turca supusieron un esfuerzo en orden a eliminar las divisiones sociales que quedaban, heredadas del pasado, y para organizar a Turquía como una sociedad homogénea, democrática y moderna. Esta transformación de la sociedad estuvo basada en seis principios ideológicos escritos en la Constitución: tres principios de acción: nacionalismo, laicismo y modernización (todo ello heredado del período de los Jóvenes Turcos), y tres principios de organización: republicanismo, populismo, estadismo.

El nacionalismo turco había constituido la base de la guerra de la independencia, y permaneció como foco central de la República turca fundada por Atatürk después de 1924. Esto fue resultado directo de la incapacidad de los Jóvenes Turcos por satisfacer el nacionalismo de las minorías, dándoles la igualdad en el interior del imperio. Los acontecimientos de la primera guerra mundial, y en particular la traición al imperio por sus minorías árabes, armenias y balcánicas, no hicieron sino confirmar este hecho. La separación final de las provincias no turcas, combinada con la huida de la mayoría de los habitantes griegos y armenios de Anatolia, dejaron a los turcos como mayoría preponderante en la zona que le quedaba a la República. La sociedad turca era culturalmente homogénea, de modo que la acentuación del nacionalismo constituía el curso natural a seguir, a fin de construir el Estado y fortalecer el sentimiento de identidad nacional en los ciudadanos. La idea básica que Atatürk se esforzó en inculcar en las mentes de todos los turcos fue el orgullo por su raza y por su papel en la historia universal. En el imperio, la clase dominante había sido la clase dirigente otomana, cuya lengua y cultura asimilaban árabes, persas y turcos. Entre los súbditos, los turcos eran despreciados como campesinos ignorantes. Ahora esta idea había de ser reemplazada por el orgullo, y con este fin se formularon teorías nacionalistas sobre el lenguaje y la historia. La lengua literaria otomana y la escritura arábiga fueron sustituidas por un lenguaje escrito, comprensible para todos los ciudadanos, en el cual las palabras y frases de origen persa o árabe fueron reemplazadas por palabras turcas antiguas o nuevas, y el

alfabeto latino quedó incorporado como medio de la expresión escrita. Se tomó esta decisión para facilitar al pueblo el aprendizaje de la lectura, ya que los caracteres árabes no se adaptaban a la fonética turca. Además, Atatürk quiso apartar a la juventud turca de su herencia cultural otomana, con el fin de crear una nueva mentalidad que facilitase al pueblo la adaptación a los cambios de acuerdo con las necesidades y condiciones de la época. Las teorías sobre la historia turca que circulaban entre 1930 y 1940 solían ser exageradas, y como tales pueden ser criticadas, pero no fueron formuladas para investigar la verdad como tal. Eran más bien medios para alcanzar los fines que la República se proponía, y en esto fueron efectivas, siendo después abandonadas en su mayoría. El nacionalismo unificó a la población turca en torno a fines comunes, y evitó el tipo de luchas de clase que de otro modo hubiesen surgido en una época de rápido cambio. Suscitó en cada turco el deseo de trabajar para el desarrollo de su país, y favoreció y estimuló un esfuerzo colectivo. En ningún modo dio pie a aquel tipo de nacionalismo agresivo que surgió en muchos de los países balcánicos y árabes en donde se asociaba con el irredentismo y con la expansión nacional para gloria de la nación. Aunque el imperio había perdido grandes territorios, la República limitó sus ambiciones a retener las tierras concedidas por el Tratado de Lausana, sin intentar siquiera recuperar las importantes ciudades de Mosul y Salónica, que le fueron quitadas en acuerdos posteriores al Tratado. La única excepción a esto lo constituye la adquisición de Hatay (Iskenderun o Alejandreta), en Siria, en la parte que estaba bajo mandato francés, en 1937, pero se efectuó en gran parte con el consentimiento de Francia, que quería asegurarse la amistad de Turquía en Europa. Aunque los cambios de población sirvieron para eliminar las mayores bolsas de minorías en Grecia y en Turquía, amplios grupos de minorías turcas permanecieron en Bulgaria, Yugoslavia y Rumanía. Sin embargo, la República turca no los utilizó como justificación para recuperar dichas zonas, sino que se contentó con presionar para conseguir para ellos mejor trato y autonomía donde era posible. Y aunque el panturquismo continuó siendo un componente del nacionalismo turco, la República evitó cuidadosamente cualquier tipo de agitación que pudiera intentar recuperar las zonas turcas de la Unión Soviética. Tampoco hizo el nacionalismo turco ningún intento de persecución o turquización de los grupos no turcos que quedaban, de los cuales los más numerosos son los armenios, los kurdos y los judíos. Tales poblaciones son aceptadas como ciudadanos turcos y se les concede total igualdad y tolerancia siempre que se mantengan leales a la República.

El único elemento negativo del nacionalismo turco fue el aislamiento que se autoimpuso entre 1924 y 1939, con el consiguiente aspecto de una Turquía demasiado centrada en sí misma. En las escuelas se dejó de lado la enseñanza de lenguas extranjeras y de la historia no turca, a fin de que el punto de vista oficial sobre la historia turca permaneciera inalterable. Los turcos que querían viajar al extranjero topaban con dificultades, y a los extranjeros que venían a Turquía no se les animaba a mezclarse con los turcos o a viajar fuera de las grandes ciudades. Los periódicos turcos subrayaban la importancia de los asuntos internos, de modo que los turcos sabían poco de lo que sucedía fuera del país. Esto creó toda una generación de gentes instruidas que conocía poco de Occidente, que no sabía leer las publicaciones occidentales y que concebía a Turquía como la nación más importante del mundo. Pero no significó un rechazo de las ideas o técnicas que vinieran del exterior, aunque el contacto individual con éste se hizo menor de lo que había sido durante el final del siglo XIX y principios del XX. Unicamente durante y después de la segunda guerra mundial se rompió este aislamiento, aunque muchas manifestaciones del mismo siguen influyendo en la vida de hoy. Debe subrayarse, sin embargo, que este aislamiento autoimpuesto era menos semejante al del Japón tradicional, que trataba de defender sus instituciones heredadas del pasado frente al mundo exterior, que al de los Estados Unidos de América en el siglo XIX. Naciones vitales y en desarrollo, se aseguraban la tranquilidad y la confianza necesarias para construir rápidamente una sociedad moderna, evitando el contacto y los problemas con Europa, hasta que llegase el momento de poder relacionarse con ella en igualdad de términos.

La segunda ideología que ha contribuido a la reforma en Turquía ha sido el laicismo. La abolición del califato inauguró una serie de reformas encaminadas a poner fin a la larga unión de Estado y religión en la sociedad otomana. El derecho de la clase cultural otomana a asegurarse de que ninguna de las leyes del sultán violaba la *Saria* se había convertido en el último refugio de las clases privilegiadas, que se opusieron a muchas de las reformas del siglo XIX. El objetivo de Atatürk era eliminar este baluarte religioso del conservadurismo, del mismo modo que la destrucción de los jenízaros, un siglo antes, les había privado de su brazo militar. Una serie de leyes fue promulgada con este fin. Fueron abolidos los tribunales de la *Saria* y ésta fue reemplazada por códigos civiles proyectados sobre modelos europeos. Los fondos financieros destinados a las jerarquías religiosas fueron cortados drásticamente, y las órdenes religiosas y los mausoleos que sobrevivían a los tiem-

pos otomanos fueron cerrados. La abolición de las *medrese* y la unificación de toda la educación en un único sistema dependiente del Ministerio de Educación privó a los líderes religiosos de su poder para influir en los jóvenes, y acabó con el sistema dual de educación heredado del pasado. Este fue un paso adelante extraordinariamente importante en el esfuerzo por crear una ciudadanía homogénea, tanto en mentalidad como en lenguaje. Fue seguido por los esfuerzos que tendían a dar la oportunidad de educarse a los miles de ciudadanos que antes no tenían acceso a la educación. El sistema de escuelas gubernamentales se difundió por los pueblos y la educación elemental fue obligatoria para todos los niños. Además, fue establecido un sistema especial de centros y escuelas de los pueblos, llamadas «casas del pueblo« *(halk evi)* para educar a los adultos en los rudimentos de la lectura y la escritura, y para difundir entre ellos los ideales de la República. Finalmente, la imposición del control del Estado sobre las principales fuentes de ingresos religiosos, las fundaciones o bienes de mano muerta *(evkaf)* impidió al clero musulmán poner obstáculos efectivos a la República y a sus programas.

Pero el laicismo en realidad tuvo un significado mucho más profundo que el de eliminar el poder de la jerarquía religiosa. También supuso un esfuerzo por penetrar en las mentes del pueblo y crear un medio en el cual un individuo pudiera seguir sus tendencias espirituales sin tener que abrazar un dogma predeterminado. Aunque la República no quería abandonar el islamismo, deseaba reemplazar aquellos elementos que contradecían el espíritu modernista de los tiempos. La Turquía republicana fue la primera nación islámica que trató de secularizar el Islam conforme a las necesidades de una sociedad moderna. En 1928, la República se declaró Estado laico, y fue abolido el artículo de la Constitución que hacía del Islam la religión del Estado. El programa secularista que siguió no estaba en contra de la religión como tal. Las instituciones ateas nunca fueron establecidas para combatir la religión al modo comunista. Tampoco el programa era anticlerical, siempre y cuando los líderes religiosos no hicieran abiertos esfuerzos para interferir los programas del Estado. La asistencia a la mezquita nunca fue prohibida, ni los jefes religiosos entorpecidos en el desempeño de sus funciones. Pero a los jóvenes se les enseñó a poner en cuestión los ritos islámicos tradicionales, a rechazar el oscurantismo del clero y a condenar todos los esfuerzos que hicieran para atacar la República. Como resultado, el Islam como tal no ocupaba un lugar significativo en la mente de la mayoría de los jóvenes, y la asistencia a los servicios religiosos de la mezquita se ha ido reduciendo, esencialmente, a la vieja genera-

ción. Los líderes religiosos tienen poca influencia sobre la gente de las ciudades, y su poder en los pueblos está disminuyendo según las comunicaciones mejoran y se benefician campesinos con las reformas de la República. El creciente desarrollo económico, la extensión de la educación civil, el movimiento de la población hacia las ciudades y el control del gobierno sobre la propaganda religiosa han contribuido al éxito del laicismo en la sociedad turca, y la mayoría de la gente acepta la idea de que los asuntos civiles pueden ser mejor tratados por agentes del gobierno que por el clero, y que las ideas del Islam expuestas por éstos no pueden en sí mismas resolver los problemas planteados por la vida moderna. Pero, como en otros casos, esta victoria ha tenido que pagar un precio: a toda una generación de turcos musulmanes se le ha negado toda educación religiosa, excepto la recibida esporádicamente de sus padres. Una generación de jóvenes ha crecido en la completa ignorancia del Islam, que para ellos ha sido reemplazado por el nacionalismo y modernismo como razones de existencia. Aquellos que buscan una respuesta más profunda a las cuestiones de la existencia individual se encuentran con un vacío, donde antaño el Islam proporcionaba la respuesta. Por esta razón, en la Turquía de hoy las prácticas y creencias del Islam están volviendo a ganar significado en la mente de las gentes, jóvenes o mayores. Como esto no ha ido acompañado por la restauración de la influencia política del clero, ha sido aceptado y estimulado por el Estado, independientemente del partido que sostiene las riendas del poder.

La tercera ideología de la República es el modernismo, conseguido mediante la acción revolucionaria *(Inkilapçilik)*. Tremendos esfuerzos han sido realizados para transformar la sociedad tradicional otomana en una sociedad moderna y laica mediante medidas radicales, tanto para fortalecer a la nación turca suficientemente como para que sobreviva en el mundo moderno, y para justificar las medidas radicales tomadas por los líderes republicanos para establecer la República en lugar del sultanato. Así, pues, el Occidente ha sido aceptado como modelo en casi todos los cambios que han sido introducidos. En muchos casos las formas y prácticas occidentales han sido introducidas sin ningún intento de discriminación entre ellas y las instituciones indígenas existentes, y ha sido únicamente el proceso del tiempo el que ha realizado el ajuste necesario. Los consejeros occidentales, los métodos de trabajo y las máquinas han sido aceptadas, y sólo mediante la práctica se han armonizado con su contexto. Fueron introducidas por una especie de «terapia de choque», pues Atatürk pensó que éste era el único medio capaz de sacar a la sociedad turca del letargo al que le habían

conducido los acontecimientos y circunstancias del último cuarto de siglo del Imperio otomano. Naturalmente, modernismo y reforma revolucionaria se influyeron recíprocamente en la formulación del programa al que hemos aludido, como las teorías radicales sobre la historia nacional y el lenguaje, la abolición del Califato, la importación de leyes occidentales, etc. Otro ejemplo lo tenemos en 1925, cuando los trajes, feces y velos otomanos tradicionales fueron reemplazados por chaquetas occidentales, boinas y pantalones. Por la misma razón, la capital se trasladó a Ankara, a pesar de todos los inconvenientes que suponía, de modo que la República pudiera abandonar la mentalidad otomana y su contexto y empezar de nuevo.

El que las innovaciones fueran radicales e impuestas a la fuerza no quiere decir que encontraran invariablemente resistencia. Atatürk siempre preparaba cuidadosamente el camino del cambio con propaganda y educación intensivas, recorriendo Anatolia, hablando con las gentes, explicándoles la razón de los nuevos cambios e ilustrando las nuevas prácticas. La enorme popularidad que consiguió al salvar la nación turca le permitió imponer una revolución tal en la sociedad haciendo uso de la mínima fuerza.

Otras tres ideologías se desarrollaron y propagaron para constituir el ámbito en el cual pudieran realizarse los tres principios primeros: republicanismo *(cumhuriyetcilik)*, populismo *(Halkcilik)* y estadismo *(etatism)*. Los dos primeros se relacionaban con el modo en que el Estado había de organizarse; se desarrollaban a partir de la idea del nacionalismo y eran justificaciones sociopolíticas de éste. Eran el punto radicalmente opuesto de la idea otomana según la cual el sultán era la fuente de todo poder y tenía derecho a gobernar absolutamente a través de su clase dirigente. El republicanismo era una idea de gobierno basada en la soberanía del pueblo. Pero Atatürk no concebía el modernismo y la reforma como fines que habían de ser alcanzados a través de instituciones verdaderamente democráticas. En este sentido fue un hombre del *tanzimat*. La reforma se imponía desde arriba, y no era el producto de la voluntad popular o de su desarrollo. Unicamente a partir de la muerte de Atatürk, y sobre todo después de la segunda guerra mundial, la República, satisfecha por la creación de una sociedad turca estable, aceptó la introducción de la verdadera democracia.

La Constitución promulgada en 1924 definía los derechos y las libertades individuales en su amplio sentido liberal. Los poderes legislativo, judicial y ejecutivo estaban unidos en la Gran Asamblea Nacional *(Büyük Millet Meclisi)* de una sola cámara elegida por sufragio universal. El presidente de la Re-

pública era elegido por la Asamblea de entre sus miembros y ejercía el cargo durante un período de tiempo determinado. El presidente nombraba al primer ministro, que seleccionaba al gabinete entre los diputados con la aprobación de la Asamblea. Pero, en realidad, esto no era más que una estructura en el interior de la cual Atatürk gobernaba dictatorialmente. El pueblo no tenía medios reales para ejercer efectivamente la soberanía de un modo efectivo ni para tener voz en la política del gobierno, ya que el gobierno controlaba las elecciones y la Asamblea. El gobierno justificaba su dictadura como una necesidad práctica para realizar las reformas modernistas y reforzaba la doctrina del populismo. La sociedad no se consideraba compuesta de clase gobernante y de súbditos como en los tiempos otomanos, sino de individuos agrupados en clases profesionales. El Partido Popular Republicano *(Cumhuriyet Halk Partisi)* estaba organizado para conciliar los deseos de todos estos grupos. Ya que cada uno de ellos estaba representado en él, se consideraba que los representaba a todos. Armonizaba sus necesidades y aspiraciones y así creó una identidad de intereses entre todos los grupos. Con tal concentración de intereses no se necesitaba más que un partido, ya que una pluralidad de partidos crearía divergencias de intereses entre las diferentes clases, y así desorganizaría y desbarataría la obra de la reforma. Así que sólo un partido era permitido, y aunque representaba diversos intereses estaba controlado por la dirección, y sólo sus candidatos podían aspirar a los votos del electorado. Los debates de la Asamblea se dedicaban principalmente a ratificar lo que Atatürk había ya decidido. Al mismo tiempo, el partido era algo más que un partido político en el sentido moderno de la palabra. Como representante de los varios grupos sociales y económicos de la nación era también responsable de educar al pueblo en las nuevas ideologías, para lo cual establecía y operaba en todas las instituciones y casas del pueblo mantenidas a este propósito. Fue esta asociación del partido con el gobierno la que consiguió el control de las masas e hizo que fuera muy difícil el surgimiento y sobre todo el éxito de los partidos de oposición, aun cuando tuvieron oportunidad de hacerlo. Pero debe recordarse que aunque Atatürk fue un dictador, fue un dictador benevolente y sus acciones y métodos representaban los deseos de la gran mayoría de su pueblo. Ciertamente hubiera conseguido victorias aplastantes incluso si se hubiesen celebrado elecciones realmente democráticas durante su época de gobierno.

Naturalmente había jefes políticos e intelectuales que se le oponían, por una razón o por otra. Y aunque Atatürk se impacientó con ellos alguna vez, pensó que sería mejor canalizar

su oposición en movimientos inofensivos que ignorarles o suprimirles. Por eso en algunos momentos estimuló la organización de partidos de oposición en gente que albergaba sentimientos amistosos hacia él, o al menos no demasiado hostil: el Partido Progresista en 1923-1924 y el Partido Liberal en 1930-1931. Este último abogaba por la democratización y la libre empresa, pero tuvo tanto éxito que Atatürk tuvo que disolverlo y, desde entonces, el *Cumhuriyet Halk Partisi* gobernó solo hasta el final de la segunda guerra mundial. Atatürk desempeñó la presidencia hasta su muerte, en 1938. El primer ministro, Ismet Inönü, y su Gabinete eran poco más que ejecutores de órdenes. Ismet, en desacuerdo con Atatürk en 1937, fue reemplazado por Celal Bayar, pero después de la muerte de Atatürk fue Ismet el que le sucedió como presidente, manteniendo los poderes dictatoriales hasta que se acabó la guerra. Así que, desde el punto de vista del desarrollo político, en este momento es cuando la República asistió a la introducción de las formas de la democracia. Aunque eran sólo formas derivadas de la doctrina del populismo, proporcionaron experiencia y práctica, de modo que cuando llegó el tiempo de hacer uso de ellas, los turcos fueron capaces de hacerlas funcionar con éxito.

La sexta ideología de la República turca ha sido el estadismo, o la directa participación del Estado en la economía del país, incluyendo la sustitución del capitalismo de Estado por la empresa privada en muchos sectores de la economía y la imposición de los planes y control del Estado en todos los sectores. Aunque la empresa privada ha conseguido una posición creciente en la economía total, en particular a raíz de la victoria de su principal defensor, el Partido Democrático, en 1950, la planificación y el control general del Estado siguen siendo dominantes, y la creciente fuerte política de varios grupos socialistas, desde 1960, hace suponer que esta suerte de autoridad estatal aumente en los años venideros. El fin principal del estadismo ha sido la rápida industrialización. Sin embargo, el avance de la industria bajo la República, aunque considerable, ha sufrido serios contratiempos debido a planes inadecuados, a la poco eficiente dirección industrial, a la falta de capital, resultante de la incapacidad demostrada en la utilización de mercados extranjeros y a la falta de mano de obra especializada. Pero desde 1950 se ha avanzado rápidamente en la superación de estas dificultades y la industria turca hoy tiene unas bases más sólidas que antes de la segunda guerra mundial. La situación de la agricultura ha sido diferente. En los años de entreguerra, aunque se consagraban esfuerzos a modernizar la mente de los campesinos, se dedicó una porción relativamente pequeña del presupuesto y de las energías del Estado a modernizar la agri-

cultura en sí. Unicamente a causa de la implantación del sistema de dos partidos y, más recientemente, a partir de 1960, de varios partidos, al verse obligados a competir para conseguir el apoyo de los campesinos se han hecho mayores esfuerzos en esa dirección. Con la rápida emancipación de los campesinos está claro que *todos* los partidos, independientemente de su ideología, tendrán que dedicar gran parte de su atención al campesinado, ya que un 70 por 100 de la población es agrícola.

Después de la segunda guerra mundial, los que abogaban por la libre iniciativa y por un sistema político más democrático se les permitió establecer el Partido Democrático bajo la dirección del ex primer ministro Celal Bayar, el distinguido historiador turco Fuad Köprülü y un líder parlamentario entonces en ascenso, llamado Adnan Menderes. El Partido Popular Republicano, sin embargo, resistió largo tiempo las presiones para realizar unas elecciones verdaderamente libres y abandonar su monopolio del poder. Pero el sistema electoral fue reformado gradualmente, se liberalizaron los derechos civiles y el poder de la policía disminuyó considerablemente. Aumentaron las presiones democráticas como resultado de la considerable asistencia militar y económica que proporcionaban a Turquía los Estados Unidos de América, según la doctrina de Truman (enunciada el 12 de marzo de 1947), que de un modo efectivo impidió a la Unión Soviética conseguir sus objetivos de alcanzar concesiones territoriales y de revisar el tratado de los Estrechos en su favor. Por último, en las elecciones generales que se celebraron el 24 de marzo de 1950, el Partido Democrático obtuvo una mayoría decisiva en la Asamblea, y Celal Bayar fue nombrado presidente con Adnan Menderes como primer ministro, y el Partido Popular Republicano en la oposición, por primera vez.

Bajo el Partido Democrático, que se mantuvo en el poder durante diez años, el nivel de desarrollo industrial y comercial fue aumentado, y como el Partido dependía considerablemente del apoyo del campesinado, el Estado estimuló el desarrollo agrícola en mayor grado de lo que se había hecho antes.

Pero, aunque los demócratas habían llegado al poder, al menos parcialmente, como reacción a la inflexibilidad del sistema de un solo partido, las dificultades económicas resultantes de una expansión demasiado rápida y poco planificada, y la tensión política resultante de las tirantes relaciones con Grecia sobre el asunto de Chipre llevaron al gobierno a adoptar medidas cada vez más represivas, que le hicieron perder gran parte del apoyo de los grupos urbanos y de los intelectuales. Por último, el 27 de mayo de 1960, un levantamiento militar derrocó el régimen y destituyó al primer ministro, Menderes, que fue ejecutado (12 de septiembre de 1961), acusado de violar la Consti-

tución turca. El Partido Democrático fue abolido y se proclamó una nueva Constitución, después de lo cual los militares restituyeron el poder a la administración civil. El general Cemal Gürsel fue elegido presidente por el Parlamento y se estableció un gobierno de coalición, en el cual predominaban el Partido Popular Republicano y el Partido de la Justicia. Ismet Inönü siguió siendo el primer ministro hasta poco antes de las elecciones de 1965, en que el Partido de la Justicia consiguió una victoria arrolladora, ayudado por los votos de los antiguos miembros del Partido Democrático. En contraste con la política de centro-izquierda de Inönü, el jefe del Partido de la Justicia, el primer ministro Süleyman Demirel, ha tendido hacia un acercamiento a Occidente y ha favorecido la libre iniciativa. Siguiendo los principios de la revolución de 1960 y manteniendo buenas relaciones con el ejército, el Partido de la Justicia ha sido capaz de continuar el desarrollo de las instituciones democráticas y satisfacer a la mayoría del pueblo turco, como han indicado las elecciones de 1969, que le mantienen en el poder. Turquía es miembro de la NATO y del CENTO, y el hecho de que sea miembro asociado de la Comunidad Económica Europea demuestra su determinación de permanecer unida a Europa.

2. Irán y Afganistán

I LA DINASTIA ṢAFAVI (1501-1722)

Entre la conquista islámica del Irán sasánida en el siglo VII y el nacimiento de la dinastía Ṣafaví a finales del XV fue una excepción y no una regla el que los territorios de lengua persa en el Oriente del mundo islámico estuvieran bajo el dominio de un único gobierno. Durante la mayor parte de este período de tiempo el Gran Irán, incluyendo el Afganistán, fue generalmente parte de un Imperio islámico universal o, más a menudo, estuvo dividido entre numerosas dinastías. A pesar de todo, los iraníes mantuvieron un sentimiento de identidad cultural basado en gran parte en su lengua común y en una tradición literaria conocida tanto por las masas como por la élite. Esta identidad incluía un poderoso sentido de las tradiciones culturales iranias, como lo demuestran, particularmente, las leyendas y la historia persa preislámicas, reproducidas en el gran poema épico de Firdausi, el *Šāh-Nāmeh*. Además, largos siglos de experiencia persa en las artes y las ciencias, y especialmente en la provisión de personal para la burocracia del gobierno, preservaron un papel dirigente en lo cultural y en lo gubernamental para los persas durante los siglos de conquista y dominio árabe, turco y mongol.

Ha estado de moda largo tiempo asociar la personalidad cultural de los iraníes bajo dominio islámico con el *šī'ismo,* la creencia en que la cabeza del mundo islámico pertencía a los *imāmes* descendientes de Mahoma por vía de su yerno 'Alī ibn Abī Ṭālib. Ahora se ha demostrado, sin embargo, que la mayoría de los iraníes no fueron *šī'īes* hasta que surgieron los Ṣafavíes, que alteraron las creencias religiosas del Irán. Entre la conquista ṣafaví y la aparición del nacionalismo moderno, que en Irán es sobre todo un fenómeno del siglo XX, la mayoría de los iraníes se identificaban a sí mismos más por sus creencias šī'īes, que ellos consideraban como el verdadero Islam y que les distinguía de la mayoría *sunní* que les rodeaba por el Este y por el Oeste, que por su nacionalidad iraní.

Los Ṣafavíes fueron importantes porque restauraron un estado iraní unido sobre bases más firmes que los Estados silŷuqí o mongol, y porque convirtieron a casi todos los étnicamente persas, y a los habitantes de lengua turca del Irán también, al šī'īsmo duodecimano (que sostiene que el doceavo y último

imām no murió, sino que volverá como *mahdī,* o mesías). Sin embargo, antes de llegar al poder los Ṣafavíes no estaban particularmente asociados ni a la cultura persa, ni al šī'īsmo duodecimano ortodoxo. La familia Ṣafaví entra por primera vez en la historia durante el período mongol con Šayj Ṣafī al-Dīn (m. 1334), jefe de la orden sunní ṣūfī de la ciudad de Ardabil en el Azerbaiyán. Sus descendientes heredaron la jefatura de esta orden, llamada Ṣafaví en honor a su ilustre antepasado. Investigaciones recientes indican que los últimos Ṣafavíes inventaron su supuesta descendencia del séptimo de los Doce Imāmes šī'īes, Mūsā al-Kāẓim, y que los Ṣafavíes fueron probablemente de origen kurdo. La lengua y la cultura de la mayoría de los Ṣafavíes era el turco azerí propio de la zona.

En la segunda mitad del siglo XV, los Ṣafavíes se comprometieron cada vez más en luchas políticas y, en parte como consecuencia de tal actitud, cambiaron su postura religiosa. La veneración por los doce imāmes šī'īes, y especialmente por el primer imām, 'Alī, se estaba difundiendo a la vez en Irán y en Anatolia en los siglos XIV y XV, sobre todo entre las tribus turcomanas. Las dos federaciones de tribus turcomanas que gobernaron el territorio del norte y del centro del Irán entre los timuríes y los otomanos, los Ak Koyunlu y los Kara Koyunlu (Ovejas blancas y Ovejas negras) eran predominantemente sunníes, pero bajo Ŷahān Šāh Kara Koyunlu (1438-1467) se dejaron sentir influencias šī'īes. Ŷahān Šāh expulsó de su territorio de Ardabil al ambicioso y militante descendiente de Šayj Ṣafī, Ŷunaid, y éste empleó los años de 1449-1456 en visitar a los adeptos de su orden entre las tribus turcomanas de Anatolia y Siria. Muchas de estas tribus, en parte como reacción en contra del sunnismo centralizador del estado otomano, seguían una versión más bien heterodoxa, mística e igualatoria del šī'īsmo duodecimano. Su religión (relacionada con la de sectas conocidas por Nuṣairíes, Alavíes, o 'Alī-Ilāhīes) deificaba a 'Alī y a veces también creía en otras encarnaciones de la divinidad, incluyendo a algunos cabecillas sectarios locales. Las revueltas populares en Anatolia desde el siglo XIII hasta el XIV incluían tales elementos heterodoxos šī'īes o semišī'īes; este movimiento religioso-social entre las tribus sirias y anatolias fue especialmente virulento a finales del siglo XV y principios del XVI. Durante sus viajes por Anatolia, Ŷunaid empezó a declarar no sólo su descendencia de los imāmes, sino también su propia divinidad, lo cual le ayudó a conseguir un apoyo tribal entusiasta. Cuando las actividades militares de Ŷunaid en Siria y Anatolia provocaron la oposición a la vez del sultán otomano y de otros gobernantes locales, Ŷunaid encontró refugio en el más grande de los jefes de los Ak Ko-

yunlu, Uzun Ḥasan (1453-1478). Tanto Yunaid como su hijo y sucesor Ḥaidar se casaron con princesas Ak Koyunlu que podrían haberles conseguido más seguidores turcomanos. A pesar de esta alianza temporal y oportunista con la familia gobernante Ak Koyunlu, ambos Yunaid y Ḥaidar, llevaron a sus partidarios a compromisos militares para difundir la hegemonía espiritual y territorial de su ahora militante orden Ṣūfī. Bajo Ḥaidar (1456-88) los seguidores de la orden ṣafaví empezaron a vestir el caftán rojo característico y el turbante de doce vueltas en honor de los doce imāmes, y empezaron a ser llamados Qizilbāš o «cabezas rojas». Como muchas de las sectas alíes aún hoy existentes, los *Qizilbāš* se afeitaban la barba, pero se dejaban crecer largos bigotes y también se peinaban de una manera peculiar.

Tanto Ḥaidar como su primogénito y sucesor 'Alī resultaron muertos en batalla, después de lo cual el hermano de 'Alī, Ismā'īl, fue escondido en la provincia de Gilán, en el Caspio, por leales Qizilbāš turcomanos. Aprovechando la descomposición final del estado Ak Koyunlu y de la inactividad en Anatolia del sultán otomano Bayezid II, Ismā'īl salió de su refugio, siendo aún adolescente, para dirigirse primero a Ardebil y después a Anatolia en 1500, reuniendo a su paso miles de seguidores militantes de las tribus. De vuelta hacia el Oriente, Ismā'īl condujo a sus partidarios a rápidas victorias en el Cáucaso, después derrotó al último de los Ak Koyunlu y ocupó la ciudad más grande del Irán, Tabriz, de la cual hizo su capital, asumiendo el antiguo título de Šāhan-šāh (rey de reyes) en 1501. Al mismo tiempo, Ismā'īl introdujo la práctica distintiva de los šī'īes de maldecir a los tres primeros califas sunníes que habían «usurpado» los derechos de Alī, y empezó la conversión forzada de los iraníes sunníes. De jefes de una orden ṣūfī, al principio pacífica, luego militante, los Ṣafavíes se habían convertido en fundadores de una gran dinastía.

En los años siguientes, Ismā'īl (1501-1524) continuó sus conquistas por territorio iraní. Derrotando varias dinastías locales, hacia 1509 ya había conquistado casi todo el Irán Occidental. Un nuevo enemigo apareció en el Este cuando el jefe Uzbek, Muḥammad Jān Šaibānī, conquistó una gran parte del territorio timurí con su capital en Herat en 1507. Muḥammad Jān trató de extender sus conquistas, pero Ismā'īl obtuvo una victoria decisiva en 1510 cerca de Marv. El Jurasán, excepto la región de los Balcanes, cayó en poder Ṣafaví, pero los Uzbekos resistieron con éxito a los intentos de los Qizilbāš de adentrarse en Asia Central.

Mientras tanto los otomanos, bajo un sultán nuevo y militarmente agresivo, Selim (1512-1520), estaban preocupados por

la adherencia a la causa religioso-política Ṣafaví difundida entre los turcomanos de Anatolia. Selim ordenó la matanza masiva de los ṣī'īes potencialmente desleales que habitaban en su territorio, y muchos miles de hombres encontraron la muerte. El ejército otomano avanzó también hacia el interior del Azerbaiyán, y debido en gran parte a su artillería, muy superior, infligió a Ismā'īl una derrota decisiva en la batalla de Chaldiran (1514), después de la cual, se dice, Ismā'īl no volvió a sonreír. Debido a conflictos entre sus jenízaros y oficiales Selim no sacó partido de su ventaja y dejó a los Ṣafavíes en posesión del Azerbaiyán y del Iraq. En 1517 las fuerzas de Ismā'īl conquistaron la Georgia oriental, pero salvo esta excepción, la batalla de Chaldiran marcó el final de la política expansiva de Ismā'īl. Este se retiró casi completamente de la política; nunca más volvió a dirigir personalmente sus tropas y el prestigio de los Ṣafavíes entre los turcomanos declinó.

Ismā'īl dejó una obra poética en turco que arroja una luz considerable sobre la doctrina religiosa ṣafaví de la época. Tanto por estos poemas como por los relatos de viajeros europeos queda claro que Ismā'īl fue adorado por sus súbditos como un dios y considerado como la reencarnación de 'Alī y de los imāmes. Los soldados de Ismā'īl emprendían el combate con su nombre en los labios para lograr protección divina, y aunque la batalla de Chaldiran hizo surgir dudas y desafección, la doctrina de la divinidad y la infabilidad de los gobernantes Ṣafavíes sobrevivió incluso a esta batalla. Los poemas de Ismā'īl y otras fuentes revelan varias diferencias entre las creencias de los qizilbāš ṣafavíes y las de los šī'īes duodecimanos ortodoxos, las más notables de las cuales son la adoración de 'Alī como un ser divino, la creencia en la reencarnación divina y otras creencias populares turcas, persas y sirias. El igualitarismo social de las primitivas revueltas de Anatolia también se reflejó en los Qizilbāš, de los que se dice que no conocían «ni mío ni tuyo». Este igualitarismo fue viable, en parte, por el hecho de que Ismā'īl compartiera el botín con sus Qizilbāš, pero en general Ismā'īl, como otros fundadores de dinastías entronizados por movimiento heréticos e igualitaristas, derivó rápidamente hacia el conservadurismo político y la ortodoxia religiosa en cuanto llegó al poder. Pronto empezó a utilizar a miembros de las clases altas burocráticas persas para la estructura de su gobierno, y no cambió en esencia el sistema de posesión de la tierra, aunque naturalmente recompensó a sus seguidores y desposeyó a sus enemigos. Nos cuenta un cronista coetáneo que cuando Ismā'īl tomó el poder en el Irán no había en su territorio más que un libro que recogiese las doctrinas de los šī'īes duodecimanos. Para solucionar la necesidad de libros y

profesores šī'íes, Ismā'īl empezó a importar estudiosos šī'íes de las tierras de lengua árabe del Oeste. Su doctrina era muy diferente de la entusiasta religión popular profesada por los Qizilbāš, y la creciente ortodoxia que se observa en el estado ṣafaví con el paso de los años es signo de su creciente conservadurismo y alienación respecto a sus seguidores tribales originales. Es característico que la palabra «ṣūfī», en origen honorífica, con la que se designaba al leal seguidor y soldado de los Ṣafavíes, vino a ser la marca de los «herejes» perseguidos durante el último período ṣafaví. De su herejía del siglo XV, los Ṣafavíes aparentemente retuvieron sólo la doctrina que era directamente útil a su posición: la de tenerse por elegidos de la divinidad.

A pesar de las diferencias entre las doctrinas ṣafavíes del siglo XV y las de los últimos tiempos, no es enteramente erróneo pasarlas por alto, como generalmente se hace, y denominar ambas doctrinas šī'ísmo duodecimano. Porque el resultado cultural y religioso más impresionante del gobierno Ṣafaví en el Irán fue la transformación de la mayoría de los iraníes en šī'íes duodecimanos que identificaban su religión con el verdadero Islam y consideraban a los sunníes que les rodeaban por ambos lados como herejes. Esta transformación fue facilitada por la penetración en el sunnismo iraní de ideas alíes y duodecimanas, al menos desde el siglo XIII, y por las sanciones en contra del sunnismo que impuso Ismā'īl. Con el tiempo el šī'ísmo, con su peregrinajes en comunidad a las tumbas de los imāmes y santos šī'íes y su devoción emocional por 'Alī y su hijo martirizado Ḥusayn, se convirtió en parte principal de la identidad cultural y de la cohesión entre los iraníes y ayudó a unirlos a pesar de las vastas diferencias lingüísticas y territoriales. El florecimiento de una literatura popular y de festivales con temas religiosos šī'íes empezó en la época ṣafaví y ha continuado hasta hoy día.

Aunque triunfó en las conquistas territoriales y en la unificación religiosa del Irán, Ismā'īl fue incapaz de erigir un sistema militar y administrativo estable. Sus seguidores turcomanos protestaron de que confiase altos puestos administrativos a los persas conquistados, y probablemente perdieron la fe en su infalibilidad después de la batalla de Chaldiran. El problema, constante en el Oriente Próximo, de cómo integrar las tribus nómadas que preferían su propia forma de organización social autónoma en un estado centralizado no fue resuelto por Ismā'īl. Cuando el hijo de Ismā'īl, Ṭahmāsp I (1524-1576), heredó el trono a la edad de diez años tuvo que enfrentarse al descontento de los jefes de los qizilbāš, y durante su largo reinado sufrió considerables pérdidas territoriales y disensiones internas.

Como muchos jefes de conquistadores nómadas desde los tiempos de Silŷuq, Ismā'īl y Ṭahmāsp pagaron a las milicias tribales que les apoyaban con concesiones feudales de tierra cuya posesión estaba teóricamente limitada al tiempo de servicio, pero que tuvo tendencia en realidad a hacerse hereditaria y a escapar del control del gobierno central. Mientras los Ṣafavíes dependieron totalmente de fuerzas tribales para su ejército y no tuvieron otra leva militar con la que contrarrestar a las tribus, su estado, como las federaciones turcomanas que le habían precedido, estuvo sujeto a la descomposición en unidades autónomas dirigidas por generales tribales. El ilustre iranista Vladimir Minorsky (1877-1966) ve el período de Ismā'īl y Ṭahmāsp principalmente como una tercera federación turcomana, similar en estructura a las inestables federaciones de los Ak Koyunlu y de los Kara Koyunlu, y dice que únicamente con el poder dinámico y centralizador del nieto de Ṭahmāsp, 'Abbās el Grande, tuvo lugar la verdadera unificación del Irán, que se ha convenido en asociar con los Ṣafavíes.

Sin embargo, ya bajo Ismā'īl y Ṭahmāsp se pueden identificar las clases dominantes que habían de continuar siendo importantes en el último período ṣafaví, aunque los pesos relativos de cada grupo y sus respectivos aliados cambiaron algo a través del tiempo. Bajo los primeros Ṣafavíes los jefes turcomanos de las tribus qizilbāš ocupaban la posición predominante, pero el gobierno central estaba también empezando a favorecer con la concesión de altos puestos a los antiguos burócratas de habla persa cuya experiencia y modo de vida hacían de ellos aliados y partidarios más convenientes a una corte centralizadora. Las clases religiosas, tanto *'ulamā'* como *sayyids* (los descendientes de Mahoma) fueron protegidos por los primeros Ṣafavíes con concesiones y subvenciones, y muchos de los estudiosos šī'íes que se trajeron del extranjero fueron particularmente favorecidos. Como dependían del padrinazgo real, las clases religiosas tendieron en un primer momento a convertirse en un firme pilar de soporte para los Ṣafavíes; únicamente bajo los últimos Ṣafavíes, cuando la fuerza financiera e institucional independiente de los *'ulamā'* había crecido considerablemente, recusaron cada vez más la legitimidad del gobierno ṣafaví.

El gobierno ṣafaví no aportó cambios fundamentales al sistema de posesión de la tierra, aunque llevó a un aumento de la tierra del estado *(dīvān)* y de la corona *(jāṣṣa)* y de las vastas concesiones a los jefes de las tribus qizilbāš. El nuevo gobierno trató, sin embargo, de evitar las concesiones de tierra virtualmente incondicionales que habían caracterizado a sus predecesores en favor de concesiones no hereditarias o *tiyūl*, sacadas de las tierras del estado y la corona, que estaban condi-

cionadas al servicio, pero la eficiencia de este sistema varió mucho y dependió en gran parte en la fuerza del gobierno central. Las categorías restantes de posesión de la tierra eran la propiedad privada o *mulk*, y fundaciones inalienables o *waqf*. La poca información que tenemos acerca del pueblo llano indica que los nómadas, y en particular los qizilbāš favorecidos, estaban probablemente en una situación mejor que los campesinos, que soportaban con mucho la mayor carga de los impuestos y que tenían pocos recursos en contra de las exacciones excesivas.

En parte para escapar a sus enemigos tribales, Ṭahmāsp I transfirió su capital de Tabriz a Qazvin, en el camino de la Teherán moderna. Continuaban, sin embargo, la confusión y las luchas internas, y hubo levantamientos en Tabriz y Qazvin después de 1568 que implicaron a los campesinos y artesanos de las ciudades, aunque sus protagonistas principales continuaban siendo los Qizilbāš descontentos. A la muerte de Ṭahmāsp en 1576 siguió un confuso período de luchas alrededor del trono, y únicamente después de la victoria de ʻAbbās I (1587-1629), un nieto de Ṭahmāsp, se vio asegurada la sucesión.

ʻAbbās el Grande está generalmente considerado como el mayor de los gobernantes del Irán moderno, tanto por sus conquistas en el exterior como por su política interna. Mediante una combinación inteligente de guerra y diplomacia, recuperó los territorios del Iraq de lengua árabe que sus predecesores habían perdido frente a los otomanos. En el Este recuperó el control de lo que es hoy el Afganistán occidental. Y, más importante quizá, reconquistó el propio Irán, arrebatándoselo a los jefes turcomanos y a otros cabecillas militares virtualmente independientes, teniendo que llevar esta conquista casi como si se tratara de una tierra extranjera. Para ayudarle en estas conquistas y para poner fin a la precaria dependencia de las tribus qizilbāš que había debilitado tanto a sus predecesores, ʻAbbās, en imitación sobre todo de los jenízaros otomanos, estableció un cuerpo adiestrado que incluía artillería, infantería y caballería, formados por esclavos cristianos de Georgia y Armenia convertidos al Islam. También dispersó por la fuerza a algunas de las tribus turcas por diferentes partes del Irán, lejos de sus hermanos del Norte, a fin de reducir el peligro de una acción concertada. Recibiendo en su corte a dos conocidos aventureros ingleses, Robert y Anthony Sherley, ʻAbbās utilizó su conocimiento de las técnicas de artillería, aunque la historia precedente de la artillería en Irán, bastante considerable, desmiente el mito que hace a los Sherleys responsables de su introducción.

Aún más notables que los hechos militares de ʻAbbās fueron sus realizaciones culturales y económicas. ʻAbbās hizo el traslado definitivo de la capital ṣafaví a Ispahan, más cerca del

centro de sus dominios y en el corazón de una provincia de habla persa. Reunió entonces a artesanos y arquitectos para crear los magníficos edificios que todavía hoy, gracias a recientes y cuidadas restauraciones, hacen de Ispahan uno de los lugares más bellos del mundo en cuanto a la arquitectura. Fue construida la enorme e impresionante Plaza con la incomparable Mezquita Real en uno de sus extremos, y en un lado la incomparable joya de la mezquita de Šayj Luṭfallāh. La técnica de mosaicos de azules vidriados, en que cada azulejo era de un solo color y se ajustaba a una complicada taracea, alcanzó su cima en este y en otros edificios ṣafavíes. Otros monumentos construidos por 'Abbās en Ispahan, y que todavía pueden admirarse, son el palacio de Chihil y Sutūn («Cuarenta columnas»), el gran puente de piedra sobre el río Zinda Rūd y la carretera pavimentada y bordeada de árboles de Chahār Bāg («Cuatro jardines»).

La tolerancia de 'Abbās para con los cristianos y su interés en promover el comercio y otras relaciones entre Persia y Europa atrajeron a su capital a numerosos comerciantes europeos y misioneros católicos, a quienes se estimuló a hacer sus casas pero no se les permitió romper la ley islámica que prohíbe hacer proselitismo entre los musulmanes. 'Abbās también protegió a los artistas, estudiosos y sobre todo a los teólogos šī'íes. Sin embargo, como muchos de sus antepasados y contemporáneos, 'Abbās fue cruel cuando se trataba de eliminar una amenaza potencial a su trono. A fin de evitar guerras civiles y luchas por el trono entre la familia, que habían caracterizado el reino de Ṭahmāsp, 'Abbās hizo cegar a sus hermanos y ordenó el asesinato de su hijo mayor, Ṣafī, que se había hecho peligrosamente popular.

'Abbās hizo afortunados intentos en orden a incrementar los recursos productivos y el comercio del Irán, en parte a expensas de las provincias fronterizas a las cuales desangró. La más notable de las medidas en este sentido fue el transferir una gran parte de la población de la ciudad armenia de Yulfa, hoy justamente encima de la frontera soviética, a Ispahan, con el fin de trasladar el centro del comercio internacional de la seda, controlado por los armenios de Yulfa, a su capital. Para estos armenios 'Abbās construyó una «Nueva Yulfa» al otro lado del río, frente a Ispahan, y allí se les concedió una autonomía considerable, bajos impuestos y libertad religiosa total, mientras que a los musulmanes no se les permitía vivir en la nueva ciudad. 'Abbās puso especial empeño en promover la provechosa exportación de la seda, para lo cual el gobierno compraba la seda producida en el Irán y enviaba embajadas a Venecia y a otros lugares de Europa a fin de establecer relaciones comer-

ciales. También empobreció el área del Cáucaso noroccidental en favor del Irán central, considerando que el Noroeste, que era entonces un lugar próspero comercial y agrícolamente, era una presa demasiado tentadora para los otomanos y otros enemigos. Para dotar su nuevo ejército, en primer lugar, pero también por razones económicas y estratégicas, deportó a miles de armenios, georgianos y azerbaiyaníes desde sus conquistados lugares hasta el Irán, movimiento en el que hubo considerable pérdida de vidas.

Por medio de una intensiva construcción de carreteras y caravasares, que tributaban al gobierno central, 'Abbās estimuló aún más el comercio, lo cual acrecentó la riqueza del gobierno. En realidad el comercio era promovido con el fin principal de incrementar la riqueza y el poder gubernamentales, y hubo trabas o prohibiciones para la iniciativa privada y las inversiones productivas en las manufacturas. Bajo 'Abbās hubo un monopolio real de casi todas las manufacturas e inversiones de capital. Las famosas fábricas reales estaban prácticamente dedicadas a la producción de objetos de lujo para el consumo de la corte, y su producción decayó con la riqueza de ésta. Dada la falta de otras salidas para sus inversiones, los mercaderes ricos acumulaban su dinero o lo invertían en tierras, mientras que el propio gobierno hizo un uso de su dinero mucho menos productivo después de la muerte de 'Abbās.

En cuanto a la posesión de la tierra, que suponía un peligro constante para el trono de alienación permanente de tierras del estado en favor de jefes militares, 'Abbās no introdujo ninguna reforma fundamental. Aunque 'Abbās hizo disminuir la dependencia del gobierno central de los jefes de las tribus qizilbāš a base de importar del Cáucaso conversos al Islam, pagó a los nuevos jefes militares de la misma manera que antes, concediéndoles *tiyūls* de las tierras de la corona. Estos *tiyūls* eran hereditarios con tal que los herederos masculinos prestaran servicio militar, condición que pronto llevó a la alienación *de facto* de las tierras de la corona y a una nueva decadencia del control central sobre los militares después de la muerte de 'Abbās. Fue también bajo 'Abbās cuando culminó la tendencia del šāh y de otros grandes terratenientes a convertir amplias áreas en *waqfs*. Esto pronto produjo un gran aumento de la riqueza material de las clases religiosas, los *sayyid* y *'ulamā'*. Empezando como administradores asalariados de los *waqfs* fundados en favor de familias terratenientes, recibían suficiente paga como para amasar vastas propiedades personales. Como 'Abbās y sus sucesores aumentaron los impuestos religiosos y estimularon el control ideológico de la población por los *'ulamā'* šī'íes, la riqueza y la influencia de las clases religiosas creció considera-

blemente durante el período ṣafaví. Su poder fue incrementado aún más por las concesiones de 'Abbās de tierras exentas de impuestos a los cabezas de estas clases religiosas. Durante el gobierno de 'Abbās los jefes de los *'ulamā'* constituyeron un poderoso soporte ideológico y administrativo para el gobierno central, ya que ocupaban las posiciones claves en la estructura educativa y administrativa. Los *'ulamā'* fueron para 'Abbās, del mismo modo que la burocracia central y las nuevas clases militares, uno de los puntales principales del gobierno central. Sin embargo, al conceder a los *'ulamā'*, y al nuevo grupo militar del mismo modo, fuentes independientes de riqueza y de poder, 'Abbās creó unos núcleos de poder potencialmente independientes que habían de crear dificultades a sus sucesores.

Los impuestos sobre la tierra, cuya cantidad variaba sobremanera en las diferentes regiones, eran la fuente principal de los ingresos del gobierno, aunque también había numerosos impuestos comerciales y sobre la población urbana. El peso de los impuestos sobre la tierra caía en último término sobre el campesinado, compuesto en su mayoría de aparceros, aunque una minoría pagaba arriendos o tenía pequeñas posesiones. Poca información directa hay en las fuentes acerca del campesinado, pero sabemos que la división tradicional de las cosechas prevalecía en la mayoría de las áreas, teniendo en cuenta quién proporcionaba los cinco factores de tierra, agua, simiente, labor y fuerza animal, aunque la proporción de la cosecha asignada a cada uno variaba en las diferentes zonas del país. Chardin, el perspicaz viajero francés de finales del siglo XVII, observó que los campesinos generalmente retenían dos tercios de la cosecha, y que eran oprimidos por el gobierno y sus agentes; pero añadió que estaban en mejor situación que los campesinos de Europa occidental, una de las muchas señales de que la posición del campesinado iraní se ha deteriorado en épocas recientes. Chardin hace constar también que el uso de los últimos Ṣafavíes de «intendentes» temporales que recaudaban impuestos en las tierras de la corona hizo empeorar las condiciones de los campesinos, ya que estos funcionarios temporales los exprimían todo lo que podían a fin de conseguir provecho a corto plazo sin pensar en los efectos últimos sobre la productividad. Esta superexplotación del gran bloque de las tierras de la corona fue una de las causas de la decadencia Ṣafaví.

El impulso que dio 'Abbās al comercio y a la industria significó un aumento de los comerciantes y artesanos urbanos, pero los últimos gozaban poco del poder independiente que se asocia a sus colegas occidentales y sus corporaciones tenían poca autonomía. Se puede seguir hasta los tiempos ṣafavíes el rastro de la alianza entre las clases religiosas y comerciantes, que se ha

seguido manteniendo hasta el siglo XX, con frecuentes matrimonios entre ambos grupos y con los *'ulamā'*, relativamente inviolables, como portavoces de las demandas y quejas de las clases urbanas. Bajo 'Abbās' y sus sucesores las órdenes ṣūfíes que habían sido importantes no sólo entre las tribus turcomanas, sino también entre los artesanos de las ciudades, fueron cada vez más perseguidas, de modo que eran los más ortodoxos *'ulamā'* los que se enfrentaban a las necesidades sociales y religiosas de la población.

La posición de las mujeres es un aspecto de la historia social ṣafaví que apenas ha sido estudiado, pero llaman la atención los comentarios de los viajeros europeos a partir del siglo XV acerca de que las mujeres del Irán iban sin velo y que en ocasiones sus vestidos escandalizaban a los viajeros europeos. Las ilustraciones de los relatos de algunos viajeros muestran también mujeres sin velar, y uno se ve forzado a poner en duda la idea de que el velo era una costumbre casi universal en las ciudades musulmanas desde los primeros tiempos islámicos. Si el uso de no llevar velo era una costumbre aportada por los turcomanos, que como nómadas no velaban a sus mujeres, o si se remonta esta costumbre a tiempos más antiguos, es cuestión que necesita mayores estudios. Se puede suponer que la difusión del uso del velo entre la mujer urbana del último período ṣafaví y posteriormente, fue un resultado del creciente poder de los *'ulamā'* ortodoxos, aunque incluso cuando la costumbre del velo alcanzó mayor auge, en el siglo XIX, a menudo sólo se cubría la parte inferior de la cara con una capa envolvente, el *chadur*. En el campo las mujeres no llevaban velo. En cuanto al papel de la mujer en la sociedad, a parte de sus funciones sexuales, trabajos domésticos y cría de niños, poco se puede decir excepto que el silencio general de los historiadores sobre esta cuestión deriva más de la ignorancia que del hecho de que las mujeres no desempeñasen un papel importante.

Las reformas centralizadoras de Šāh 'Abbās fueron continuadas de manera cruel por Ṣafī I (1629-1642) pero se disiparon gradualmente bajo sus sucesores, que estaban pobremente formados para desarrollar las tareas del gobierno. La práctica que había inaugurado 'Abbās de educar a los príncipes en el aislamiento del harén, a fin de evitar que fueran una amenaza para el trono, resultó eficaz, pero su institución supuso que los herederos del trono no tenían experiencia administrativa, sabían poco del mundo exterior y estaban a menudo bajo la egoísta influencia de los eunucos y de otros personajes de la corte que habían sido sus únicos contactos. Se puede añadir que la tarea de mantener al Irán centralizado durante un largo período de tiempo hubiera resultado imposible incluso para gobernantes más

capacitados. Desde el siglo XI, los nómadas dedicados al pastoreo han constituido un notable porcentaje de la población iraní —quizá un tercio— y estas tribus ofrecían una obediencia limitada y temporal a cualquier gobierno central, mientras que sus proezas militares les concedían una autoridad considerable sobre las poblaciones sedentarias cuyos territorios cruzaban. Los impuestos que llegaban al gobierno central nunca eran suficientes para pagar salarios a los jefes militares y burocráticos. Aunque los «nuevos» soldados rasos de 'Abbās eran al principio asalariados, a los jefes de estos soldados se les daba el mismo tipo de concesión feudal —cada vez más frecuentemente en forma de propiedad privada— que a muchos de los antiguos jefes militares, religiosos y administrativos. El difícil territorio montañoso del Irán, con sus vastas distancias entre las diferentes regiones cultivadas y la carencia de ríos navegables hicieron que la centralización resultase difícil de mantener.

El ciclo de decadencia, durante el siglo que siguió a la muerte de 'Abbās I, fue semejante al de otros muchos imperios tradicionales: como los detentadores de las concesiones feudales tenían un creciente poder local, podían resistir con éxito a las demandas de impuestos del centro y podían oprimir impunemente a sus propios campesinos. La pérdida de tierras de las que se pudiera recaudar impuestos con efectividad llevó al gobierno central a aumentar los impuestos sobre las áreas que permanecían bajo su control, empobreciendo así al campesinado y provocando a la larga la decadencia de la producción agrícola. La pérdida de control sobre las tribus nómadas significaba darle libertad para que saqueasen las zonas con población sedentaria. Incluso a pesar de que las exportaciones de producción tales como seda, alfombras y cerámicas a Europa continuó siendo importante a través del siglo XVII, ningún Šāh, después de 'Abbās, continuó los esfuerzos positivos de éste para extender tal comercio.

Dos de los tres sucesores de 'Abbās el Grande, Ṣafī I y Ṣafī II (1666-1694) fueron notables sobre todo por su crueldad e incompetencia, resultado, como se dice más arriba, en gran parte de su educación en el aislamiento. Sólo 'Abbās II (1642-1666) mostró energía y competencia, pero sus intentos en pro de una nueva centralización terminaron con él. La falta de ataques externos importantes mantuvo al Irán casi intacto territorialmente durante estos reinados. Los viajeros extranjeros testifican el continuo prestigio del Šāh y el esplendor de su corte y capital, pero su poder y control efectivo del país decayó durante el final del siglo XVII. En el curso de estos reinados el poder y las pretensiones de los *'ulamā'* šī'íes aumentaron considerablemente. Los 'ulamā' habían dependido originalmente

de sus gobernantes ṣafavíes en cuanto a su riqueza y posición, pero cuando su riqueza personal y su influencia crecieron a la par que decaían las de los soberanos, muchos de ellos empezaron a hacerse eco abiertamente de la doctrina ortodoxa del šī'īsmo duodecimano, según la cual todos los gobernantes temporales eran ilegítimos, y a predicar que el gobierno legítimo pertenece únicamente a aquellos mejor educados para comprender la voluntad del duodécimo y escondido Imām, de quien los duodecimanos decían que no había muerto sino que se había ocultado varios siglos antes y que volvería a la tierra como mesías o *mahdī*. La inviolabilidad relativa de los *'ulamā'* šī'íes los convirtió en formidables adversarios de los últimos Ṣafavíes, que en otras circunstancias no dudaban en exterminar a enemigos poderosos e inconvenientes. Es quizá una de las ironías de la dialéctica histórica el que los *'ulamā'* šī'íes, que en el Irán debían su riqueza, posición y existencia misma en primer lugar a los monarcas Ṣafavíes, se convirtieron en el último período ṣafaví, y después, en la única clase con suficiente autonomía e independencia como para oponerse abiertamente a la monarquía y aun obligarla a cambiar el curso de su acción.

El último Šāh ṣafaví efectivo, Ḥusayn I (1694-1722) contrastó con sus predecesores por su carácter apacible y su extrema piedad. Se dejó influir ampliamente por los jefes šī'íes ortodoxos y les animó a perseguir a los no musulmanes, ṣūfíes y otros fieles de dudosa ortodoxia. Su benignidad y su desinterés hacia los asuntos militares habían de tener en último término resultados desastrosos para su país.

Culturamente, el período ṣafaví ha permanecido en cierta manera como un enigma, ya que hubo una actividad excepcional en las esferas artísticas, filosóficas y teológicas, mientras que la poesía, tradicionalmente el arte principal de los persas, atravesó uno de sus períodos menos creativos. Aunque se ha iniciado una reconsideración más positiva de la poesía de estilo florido que caracteriza el período ṣafaví, no cabe duda que durante éste tuvo lugar una decadencia poética, en comparación con la obra ciclópea de los siglos preṣafavíes, en poetas como Firdausi, Niẓāmī, Rūmī, Sa'adī y Ḥāfiz, y los poetas ṣafavíes ni siquiera alcanzaron el nivel de los poetas de segunda fila de los siglos citados. Se ha sugerido que el énfasis de los Ṣafavíes sobre la ortodoxia y la persecución del Ṣūfismo son en parte responsables de esta decadencia, ya que la poesía persa más importante ha sido en gran parte de inspiración mística ṣūfī. También es verdad que algunos de los mejores poetas persas de este período han de buscarse en el extranjero, especialmente en la corte mogul de la India, donde había mucho más mecenazgo que en el Irán. Sā'ib, poeta del siglo XVII que vivió en

la India y en el Irán, fue uno de los mejores poetas dentro del estilo llamado «el estilo indio».

La teología šī'ī duodecimana que, por primera vez en su historia, se veía protegida por un Estado musulmán de primera importancia, se desarrolló de una manera significativa bajo los Ṣafavíes, que fomentaron la construcción de escuelas primarias šī'īes y de *medreses* de enseñanza superior, sobre todo en Ispahan. Dos de los más grandes nombres de la teología šī'ī ṣafaví fueron Muḥammad Taqī al-Maŷlisī (1594-1658) y su hijo, Muḥammad Bāqir al-Maŷlisī, que tuvieron gran influencia sobre el pío Šāh Ḥusayn. Se destaca especialmente Muḥammad Taqī por su colección de *hadiṯs* (tradiciones) šī'īes mientras que su hijo es célebre por sus escritos religiosos y por la persecución de que hizo objeto a sunníes, ṣūfíes y filósofos.

A pesar de persecuciones ocasionales, la filosofía entroncada en Aristóteles, en el neoplatonismo y en la filosofía islámica e iraní floreció bajo los Ṣafavíes más eminentes, cuyo pensamiento estaba caracterizado por una mezcla de ṣī'īsmo, misticismo y neoplatonismo racionalista y en el que el concepto del mundo neoplatónico, más sistemático, era presentado como el verdadero sentido esotérico del Corán y de los textos šī'īes. La creencia de que hay significados esotéricos en la base del Corán y de otros textos era y es común entre los šī'īes del Irán, tengan o no inclinaciones filosóficas, en parte porque incluso el šī'īsmo ortodoxo ha utilizado esas interpretaciones esotéricas de los textos para apoyar los puntos de vista šī'īes. Las sectas heterodoxas del período ṣafaví, como los *Ahl-i Ḥaqq*, que combinaron las creencias de los primeros ṣafavíes con creencias no islámicas, también practicaron el esoterismo y frecuentemente escondieron sus verdaderas ideas. La teología šī'ī de este período apoyó cada vez más la autoridad de los *muŷtahids*, los jefes reconocidos pero no nombrados de los *'ulamā'* šī'īes que, al contrario de los sunníes, ejercitaban el *iŷtihād* o interpretación independiente de la ley religiosa y de la doctrina, y cuyas interpretaciones habían de ser seguidas por los creyentes. El poder de los *muŷtahids* a expensas de los agentes religiosos nombrados por el gobierno aumentó desde el tiempo de Šāh 'Abbās en adelante, y en los últimos tiempos ṣafavíes algunos pretendían que el gobierno legítimo pertenecía a los muŷtahids y no a los šāhs.

Las bellas artes florecieron bajo el patronazgo de los ṣafavíes. Edificios magníficos con brillantes composiciones de azulejos tanto en interiores como en exteriores, complicadas alfombras, delicadas miniaturas con un nuevo estilo monocromo de dibujo de figuras, elaborados tejidos y excepcionales cerámicas y objetos en metal caracterizaron el período ṣafaví, y de muchas de

estas producciones, especialmente de alfombras, ha habido gran demanda en Europa desde entonces.

Resumiendo, el período ṣafaví y especialmente la época de 'Abbās el Grande, fue un tiempo de renacimiento cultural, de nueva identificación con el šī'ismo, de centralización relativa y de prosperidad económica, al menos parcial. 'Abbās fue incapaz de superar los obstáculos formidables que se alzaban en el camino de una centralización y prosperidad más permanente, y la incompetencia de sus sucesores apresuró lo que podría considerarse como una decadencia inevitable. Los invasores afganos le dieron el golpe de gracia en 1722, pero las realizaciones de los Ṣafavíes constituyen la base de la reunificación y del restablecimiento del Irán moderno.

II. EL SIGLO XVIII

El último período ṣafaví supuso una grave decadencia de la prosperidad iraní al caer vertiginosamente la producción y el comercio de la seda, en parte debido a que el comercio europeo se apartaba cada vez más de las antiguas rutas terrestres del Próximo Oriente. El desarrollo de los poderes locales tribales y feudales supuso para el gobierno central una crisis financiera que ni siquiera se pudo frenar mediante el aumento de impuestos al campesinado. El último šāh ṣafaví, Ḥusayn, hizo intentos desesperados para reforzar el gobierno a base de incrementar los impuestos y volver a una estricta ortodoxia šī'ī, pero esto condujo al descontento y a la rebelión. Fue, pues, una dinastía muy debilitada la que sucumbió a los ataques de los invasores afganos, que consiguieron tomar la capital, Ispahan, en 1722 y reducir a ruinas la ciudad y su entorno.

El dominio afgano, sin embargo, no duraría mucho, ya que el aventurero militar (Nadīr Jān (luego Nadīr Šāh), que se unió en matrimonio con una joven de la poderosa tribu Afšār, fue capaz de reunificar gran parte de las fuerzas del Irán en contra de los invasores, en nombre, aparentemente, de un ṣafaví que pretendía el trono. Nadīr y sus seguidores echaron a los afganos de Ispahan en 1729 y lucharon con éxito en contra de los otomanos que invadían el Irán los años siguientes al 1730. En 1736 Nadīr abandonó su pretensión de ser el soporte de los Ṣafavíes y se hizo coronar como Šāh. Basando su gobierno principalmente en los jefes militares de las tribus, Nadīr continuó una política guerrera que llevó a la conquista y saqueo del Afganistán y de la India del noroeste.

A pesar de sus conquistas el gobierno de Nadīr causó considerables pérdidas a los recursos del Irán. Su enorme ejército

fue costeado a base de exacciones que recaían sobre el pueblo llano, y su gobierno arbitrario, junto con una gravosa política fiscal trajeron el descontento y la rebelión. Probablemente a fin de facilitar posteriores expansiones en territorio sunní, Nadīr trató de poner fin al cisma que dividía al šīʿīsmo y al sunnismo, declarando al šīʿīsmo duodecimano quinta escuela legal ortodoxa del sunnismo, y poniendo fin a las prácticas šīʿīes que resultaban más ofensivas para los sunníes. A fin de controlar a los poderosos *ʿulamā'* šīʿīes, que eran en su mayoría partidarios de la restauración ṣafaví, y de engrandecer sus propios dominios, confiscó las vastas áreas de tierras *waqf* controladas por los religiosos y teóricamente inviolables. Aunque esto podría haber sido una reforma centralizadora de primera importancia, sus efectos fueron anulados por posteriores gobernantes, que volvieron al šīʿīsmo y favorecieron las donaciones a los *ʿulamā'* šīʿīes.

Al no atender a la creación de las bases administrativas y financieras de un imperio poderoso. Nadīr estableció un patrimonio que apenas sobrevivió a su asesinato en 1747. La década que siguió a su muerte estuvo marcada por una lucha entre jefes tribales y militares que terminó temporalmente con una estabilización bajo el benéfico gobierno de Karīm Jān Zand, que venció a sus rivales y gobernó como virrey *(vakil)* desde la ciudad sureña de Shiraz, desde 1758 hasta su muerte, acaecida en 1779. Los Zand fueron los primeros gobernantes de origen persa después de siete siglos de dominio turco y mongol, y su breve reinado se recuerda como un período de paz, benevolencia e intentos de restablecer la prosperidad mediante medidas de protección al comercio y a la agricultura. Además de sus esfuerzos por un restablecimiento económico, Karīm Jān embelleció su capital, Shiraz, con varios edificios excepcionales y le dio el aspecto que, en gran parte, aún hoy conserva.

Karīm Jān Zand mantuvo como rehén en su corte al joven Agā Muḥammad, el hijo castrado de su antiguo y principal rival para el poder en Irán, un jefe de la tribu de habla turca de los Qāŷār. Después de la muerte de Karīm Jān en 1779, Agā Muḥammad consiguió huir hasta su provincia nativa de Mazandaran, en el Norte, y asumir la jefatura de su tribu. Con el creciente apoyo de los jefes tribales del Norte, comenzó entonces una carrera de conquistas, tomando Ispahan a uno de los Zand, y estableciendo su propia y nueva capital en la pequeña ciudad de Teherán, cerca de las tribus que le apoyaban. El último de los Zand, Luṭf ʿAlī Jān, fue traicionado por su propio gobernador de Shiraz, Hāŷŷī Ibrāhīm, que ofreció la ciudad a Agā Muḥammad Qāŷār a cambio de que le nombrara su gran visir. Luṭf ʿAlī se mantuvo durante algún tiempo en

Kirmán, pero Agā Muḥammad tomó Kirmán por la fuerza en 1794 e hizo cegar a Luṭf 'Alī Jān y, según se relata, a toda la población masculina, unos 20.000 hombres, mientras las mujeres fueron hechas esclavas del ejército Qāŷār. El tratamiento brutal infligido a Kirmán fue recordado en el sur del Irán a través de todo el período Qāŷār, y es la razón por la que Kirmán iba a ser el foco de la resistencia frente a los Qāŷār.

La victoria de los Qāŷār, fuerzas del Norte, hasta cierto punto reflejó la creciente importancia económica del Norte y la decadencia del Sur, debida en gran parte a los cambios de las condiciones del comercio internacional. Mientras que durante los siglos XVI y XVII los puertos del Golfo Pérsico habían tenido una importancia considerable para el comercio de objetos de lujo y como tránsito hacia Europa occidental, en el siglo XVIII este comercio decayó, quedando reducido a su mínima expresión. En el Norte, sin embargo, la proximidad de Rusia desde las conquistas de Pedro el Grande y Catalina la Grande en el siglo XVIII, condujo a un restablecimiento del comercio norteño. El Norte gozaba también de un índice de pluviosidad mayor, y por tanto de una agricultura más productiva; el relativo avance económico del Noroeste ha continuado desde finales del siglo XIX hasta el presente.

Después de sus conquistas en el Sur, Agā Muḥammad volvió a reconquistar los territorios transcaucasianos que se habían mantenido prácticamente independientes desde la muerte de Nadīr Šāh. En 1795, Agā Muḥammad extendió sus conquistas al Azerbaiyán, Armenia y Georgia, arrasando Tiflis y deportando a miles de georgianos como esclavos. En 1796, Agā Muḥammad fue coronado en Teherán con el título, tradicional en el Imperio persa, de *Šāhanšāh*. A continuación arrebató el Jurasán de las manos de los sucesores de Nadīr Šāh. En el curso de su sangrienta campaña final en Caucasia, fue asesinado en 1797 por un siervo a quien había condenado a muerte.

III. LA DINASTIA QAYAR (1796-1925)

a) *El período 1796-1890*

A pesar del poco feliz comienzo de la dinastía Qāŷār ésta consiguió, ayudada por Rusia y Gran Bretaña, mantenerse en el poder durante más de un siglo. Agā Muḥammad, aunque despiadado en sus acciones bélicas, tuvo la previsión de no abrumar a la población con impuestos, y bajo su gobierno se em-

pezó a fomentar el incremento de la producción agrícola. Agā Muḥammad acumuló grandes dominios gracias sobre todo a la confiscación de los bienes de sus enemigos, y tuvo el buen sentido de guardar estas tierras bajo su directa administración fiscal en vez de concederla en feudos.

Tras la muerte de Agā Muḥammad, su sobrino fue declarado Šāh con el nombre de Fatḥ 'Alī (1797-1834). Bajo su reinado comenzaron las potencias europeas a mezclarse intensamente en los asuntos iraníes, hecho que había de afectar profundamente al destino del Irán moderno. Esta intromisión comenzó en el período napoleónico con una misión francesa que llegó al Irán con el fin de mejorar las relaciones comerciales y conseguir su ayuda en contra de Rusia. Para contrarrestar los esfuerzos franceses, Inglaterra envió a sir John Malcolm, de la Compañía de las Indias orientales, para conseguir una alianza y un tratado comercial y persuadir al Šāh sobre la oportunidad de atacar la ciudad fronteriza afgana de Herat. Malcolm consiguió obtener un tratado, en 1801, que incluía tanto una alianza militar como una renovación de privilegios comerciales, caídos en desuso en su mayoría, incluido el derecho a comerciar libremente en el Irán sin pagar derechos internos. Mientras tanto los rusos usurpaban las conquistas de los Qāŷār; declararon Georgia como parte del Imperio ruso en 1801, y atacaron Transcaucasia en 1804. Incapaz de conseguir ayuda militar de sus aliados británicos, que también se habían aliado con Rusia, Fatḥ 'Alī se volvió hacia los franceses y firmó con ellos un tratado en 1807, por el cual consentía en romper relaciones con Gran Bretaña. Los franceses prometieron ayuda militar y enviaron una misión que reorganizara el ejército. Sin embargo, poco después los franceses abandonaron su ayuda militar al hacerse aliados de Rusia por el tratado de Tilsit (1807) y el Šāh tuvo que volverse hacia los ingleses, que eran ahora los enemigos de Rusia. En 1809, por medio de otro tratado, los ingleses concedieron un amplio subsidio al Šāh con la condición de que permaneciera en guerra con Rusia, y también acordaron enviar armas e instrucciones militares, lo cual cumplieron. Los ingleses instigaron al Šāh para que rechazase unas condiciones de paz bastante favorables ofrecidas por Rusia, pero Inglaterra volvió a invertir su posición otra vez en 1812, cuando Napoleón atacó a Rusia, y como Rusia e Inglaterra deseaban la paz entre el Irán y Rusia, empezaron las negociaciones que culminaron en el Tratado de Gulistán, en 1813. Todo el período supuso para los persas una desconcertante introducción a las inescrutables maneras de actuar del Occidente.

El Tratado de Gulistán concedía a Rusia una parte considerable del territorio transcaucasiano, y los rusos obtuvieron el

derecho a detentar propiedades en el Irán, a tener una representación consular, y a pagar un único derecho de aduana en la frontera del 5 por 100 *ad valorem*. Aunque en anteriores tratados con potencias extranjeras ya se habían acordado algunos de estos privilegios, el Tratado de Gulistán hizo unas concesiones comerciales que superaban en mucho a lo que antes se había hecho, y se puede decir que marcan el comienzo de tratados no equitativos con potencias occidentales. Las exenciones de derechos de aduana internos de que gozaban los rusos y los ingleses, y que luego fueron extendidos a otros países occidentales, ofrecieron a los mercaderes extranjeros una ventaja relativa sobre los comerciantes locales, que tenían que pagar tales derechos.

La guerra con Rusia obligó a Faṭh 'Alī Šāh a conceder gran parte de las tierras del Estado en forma de feudos (*tiyūls*) a cambio de ayuda militar. Como los *tiyūls* anteriores, éstos tuvieron tendencia a hacerse hereditarios y a mantenerse libres de impuestos, lo cual contribuyó a que aumentara la carga fiscal en el resto del Irán. En parte para costear los gastos de la guerra. Faṭh 'Alī elevó los impuestos, y se dice que aumentó el impuesto sobre la tierra de 1/10 a 1/5 de la cosecha. La experiencia con los extranjeros llevó a unos pocos iraníes a darse cuenta de la urgencia que había de una reforma con que rechazar la amenaza exterior. El principal director de la reforma de principios del siglo XIX fue el príncipe de la corona 'Abbās Mīrzā, que fue gobernador de la provincia del Azerbaiyán, en estrecha proximidad con el territorio ruso. 'Abbās Mīrzā trató de reorganizar el ejército por medio del uso de instructores y métodos occidentales, y también empezó a enviar iraníes al extranjero para que recibieran educación y adiestramiento a la manera occidental. El diputado reformista de 'Abbās Mīrzā en el Azerbaiyán, conocido como muchos notables iraníes por su título, *qā'im-maqām*, continuó la tarea reformadora bajo Faṭh 'Alī Šāh y es conocido en particular porque simplificó el estilo superflorido que había llegado a dominar en la prosa persa. Sin embargo, la corte y los jefes militares de las tribus, que vieron que el programa de modernización militar ponía en peligro sus intereses, se negaron a colaborar y Faṭh 'Alī Šāh no intentó verdaderamente implantar dicho programa fuera del Azerbaiyán.

Los acuerdos territoriales del Tratado de Gulistán fueron en algunos puntos lo suficientemente vagos como para dar lugar a disputas entre Rusia y el Irán. Las negociaciones no condujeron a ninguna parte y los *'ulamā'* provocaron un sentimiento revanchista en el Irán predicando en contra del mal trato que recibían sus hermanos musulmanes del Cáucaso bajo el gobierno

de los infieles rusos. Parte del gobierno iraní fomentó estas presiones para la «guerra santa» y el Šāh respondió con una declaración de *ŷihād* y un ataque a los rusos en 1826. El ejército iraní, que sólo contaba con una minoría de tropas organizadas a la manera occidental, fue absolutamente derrotado, y el Tratado de Turkmanchai en 1828 trajo nuevas concesiones a los rusos. Estas consistieron en más territorios y una gran indemnización, además de jurisdicción extra-territorial absoluta sobre súbditos rusos.

Las dos derrotas frente a Rusia produjeron descontento popular y levantamientos en algunas regiones fronterizas. El gobierno iraní se contentó con dejar que la agitación popular se volviera en contra de los infieles rusos, lo cual aconteció cuando fue enviada una misión rusa, encabezada por el escritor Griboyedov, para obligar a los iraníes a pagar su indemnización. Esta misión acogía a algunas personas nacidas en los territorios recientemente ganados por Rusia, y varios cabecillas religiosos y no religiosos movilizaron una multitud que marchó hacia la legación rusa para pedir su regreso. Las tropas rusas abrieron fuego y la multitud asaltó la embajada y mató a todos los rusos que allí había, incluido Griboyedov. Aunque la misión rusa probablemente actuó de manera ilegal, el significado principal del hecho es el de haber sido el primer incidente xenófobo de inspiración religiosa que condensó el resentimiento de la masa en contra de los malos tratos infligidos por las potencias occidentales.

Cuando en 1833 el príncipe de la Corona ʻAbbās Mīrzā, que acababa de pacificar las revueltas tribales en el Este, trató de tomar Herat, cuyo control se disputaban Irán y Afganistán, parecían inminentes nuevos roces con el extranjero. Los ingleses se oponían al control del Irán sobre Herat, y el conflicto fue evitado por casualidad gracias a la muerte de ʻAbbās Mīrzā y a que su hijo y sucesor se vio requerido por el gobierno central. La muerte de ʻAbbās Mīrzā fue un duro golpe para la reforma, ya que fue el único de los Qāŷār que, durante su gobierno en el Azerbaiyán, demostró apreciar la necesidad que había de modernización no sólo en la esfera militar sino en la educacional. Ni su padre, Fatḥ ʻAlī Šāh, ni su hijo, Muḥammad Šāh, realizaron serios intentos de modernización, y ambos se contentaron esencialmente con gobernar según las maneras tradicionales. A Fatḥ ʻAlī Šāh se le recuerda más por su enorme harén y su centenar largo de hijos que por cualquier realización positiva.

Fatḥ ʻAlī Šāh murió en 1834, poco después de ʻAbbās Mīrzā, y la sucesión se realizó pacíficamente en la persona de Muḥammad Šāh, gracias en parte al apoyo del ministro británico y

de los oficiales ingleses que mandaban tropas iraníes. Los ingleses consiguieron tratados en 1836 y 1841, en los cuales se les otorgaban todos los privilegios que habían sido concedidos a los rusos; la cláusula de país más favorecido, incluida en el tratado de 1841 con Inglaterra, había de repetirse después en tratados iraníes posteriores con otras potencias extranjeras.

Además de las continuas ingerencias occidentales, al gobierno de Muḥammad Šāh (1834-1848) le caracteriza principalmente el fermento religioso. En 1840 el jefe de los Ismā'īlīes iraníes (šī'īes septimanos), que usaba el título hereditario de Agā Jān, dirigió una revuelta en el sur del Irán central en contra del gobierno, y como resultado de su derrota él y sus seguidores huyeron a la India, donde tenía muchos adeptos ismā'īlīes. Mucho más significativo para el Irán fue el movimiento mesiánico *Bābī* que más tarde se difundió fuera del Irán bajo la forma alterada del Baha'ismo. El fundador de este movimiento, Sayyid 'Alī Muḥammad, más tarde llamado *Bāb* (Puerta), que se orientaba hacia el Duodécimo Imām Escondido, nació en el seno de una familia de mercaderes, en 1819. Desde el siglo XVIII, los principales jefes religiosos del šī'īsmo, los *muŷtahids,* residían no en el Irán sino en Nayaf y Karbala, en el Iraq otomano, donde estaban enterrados los primeros mártires šī'īes. Sayyid 'Alī Muḥammad, como muchos otros jóvenes iraníes piadosos, marchó a visitar estas ciudades y fue influido por un movimiento interno del šī'īsmo duodecimano, conocido como movimiento Šayjī, debido a su fundador, Šayj Aḥmad Aḥsā'ī (1754-1827/8). Los šayjíes, de cuya ortodoxia desconfiaban algunos de los *'ulamā'* šī'īes, insistían en que siempre había en el mundo un hombre que estaba en comunicación con el Duodécimo Imām Escondido y que podía interpretar su voluntad. En Shiraz, en 1844, Sayyid 'Alī Muḥammad se declaró a sí mismo *Bāb,* o puerta que conducía al Imām Escondido, y más tarde dejó implícito que era el mismo Imām, cuya vuelta escatológica predicaba el šī'īsmo. Predicando en contra de la corrupción y venalidad de los *'ulamā',* y luego contra las autoridades civiles, el *Bāb* aglutinó una numerosa y devota multitud de seguidores que no se limitaba a la secta de los šayjíes. Denunciando las injusticias causadas tanto por el gobierno tradicional como por el impacto occidental, anunció un nuevo decreto divino, el *Bāb,* además de la doctrina teológica, apeló a una mayor igualdad social, mejor tratamiento de mujeres y niños, garantías para la propiedad privada, libertad de comercio y de intereses comerciales y reducción de las tasas e impuestos arbitrarios. Esta doctrina religiosa reformadora, reforzada por una convicción mesiánica, encontró un amplio eco en muchas partes del Irán.

A la muerte de Muḥammad Šāh en 1848 la intervención bri-

tánica y rusa puso en el trono al heredero favorito, Nāṣir al-Dīn, que reinaría durante cuarenta y ocho años (1848-1896). Los bābīs trataron de utilizar el interregno para establecer su propio gobierno, primero en un pueblo de Mazanderan y más tarde en las ciudades del Sur, pero sus revueltas de 1848 a 1852 fueron reprimidas con gran crueldad y con matanzas de prisioneros. El mismo *Bāb* fue capturado antes incluso de las revueltas y fue fusilado en Tabriz en 1850. La primera descarga, extrañamente, no le mató, pero cortó sus ligaduras. Formando un nuevo pelotón fue ejecutado el 9 de julio de 1850. Después del fracaso de los levantamientos *bābī* y de la represión que siguió, un pequeño y desesperado grupo de *bābīs* trató de asesinar a Nāṣir al-Dīn en 1852, a raíz de lo cual el Šāh ordenó torturas y ejecuciones de *bābīs* en masa. Entre aquellos que mandó matar estaba la excepcional y joven poetisa y predicadora *bābī*, Qurrat al-ʻAīn («Consolación de los ojos»). Después de esto los *bābīs* restantes tuvieron que abjurar, ocultar sus creencias o emigrar, y se reunieron en primer lugar en Bagdad. Una minoría de *bābīs* continuó siguiendo al sucesor inmediato del *Bāb*, llamado Ṣubḥ'i Azal, mientras que la mayoría se volvía hacia el hermanastro de este último, Bahā'ullāh, que en 1863 se proclamó el futuro profeta predicho por el *Bāb*, e introdujo sus propias prescripciones, liberales e internacionalistas, que en gran parte sustituyeron a las radicales enseñanzas mesiánicas del *Bāb*. El nuevo grupo fue llamado *Bahā'ī*. Ambos grupos continuaron existiendo clandestinamente en el Irán —los *bahā'īes* eran mucho más numerosos—, pero los *azalíes* estuvieron representados entre los jefes revolucionarios de finales del siglo XIX y principios del XX.

El primer ministro que Nāṣir al-Dīn escogió como ayuda para fortalecer su gobierno y reprimir el movimiento *bābī* fue Mīrzā Taqī Jān, *Amīr Kabīr*, de humilde nacimiento pero muy capaz, el primer hombre que intentó una modernización efectiva desde arriba tras la muerte del príncipe ʻAbbās Mīrzā. Al igual que todos los jefes de una reforma gubernamental, Mīrzā Taqī Jān se preocupó en primer lugar de hacer una reforma militar; empezó a reorganizar el ejército sobre bases occidentales y a dar énfasis al adiestramiento e instrucción militar al estilo europeo. Para restablecer el exhausto tesoro, redujo el número de sinecuras y reemplazó un cierto número de feudos (*tiyūls*) por pequeñas pensiones. También fundó el primer periódico oficial y la primera escuela superior en Teherán, la *Dār al-funūn*, que incluía enseñanza científica y militar, impartida principalmente por docentes europeos. Durante muchos años ésta fue la única escuela superior moderna del Irán, ya que Nāṣir al-Dīn llegó gradualmente a temer los efectos perturbadores de la edu-

cación moderna y no quiso fomentar su difusión. Bajo los auspicios de la *Dār al-funūn* se tradujeron al persa libros occidentales, se publicaron los primeros libros de texto persas modernos y varios dirigentes gubernamentales recibieron en ella su educación. Menos éxito alcanzaron los intentos que hizo Mīrzā Taqī Jān para implantar industrias modernas; aunque se inauguraron varias fábricas bajo sus auspicios, la falta de interés y de adiestramiento por parte del gobierno y la imposibilidad de proteger las tarifas a causa de los tratados del Irán con el extranjero las hicieron fracasar.

Aunque los cortesanos, los terratenientes y los *'ulamā'* cuyo poder se veía amenazado por las reformas centralizadoras de Mīrzā Taqī Jān le toleraron mientras mantuvo con éxito la lucha contra los *bābīs,* muchos ansiaron librarse de él tan pronto como el peligro pasó. En la corte comenzó una fuerte campaña para desacreditar a Mīrzā Taqī Jān, y el joven Šāh quedó lo suficientemente impresionado por ella como para destituirle en 1851 y asesinarle en 1852. El poder independiente de los jefes tribales, terratenientes, miembros de la corte y sobre todo de los *'ulamā'* se mantuvo mucho más fuerte en el Irán que en Egipto o en el Imperio otomano, y la fuerza de estos intereses creados tradicionales y la falta de determinación por parte de los Qāŷār ayuda a explicar por qué los esfuerzos de modernización fueron mucho más débiles y esporádicos en el Irán del siglo XIX que en cualquier otra región del Oriente Próximo. Como los rusos y los ingleses protegían a los šāhs, aunque de una manera informal, contra las recíprocas interferencias territoriales, los Qāŷār tendían a renunciar al esfuerzo, a los gastos y a los posibles peligros de favorecer una revolución que la creación y mantenimiento de un poderoso ejército modernizado habían de implicar.

Sin embargo, en 1856-57 surgió un conflicto con Inglaterra, cuando el Irán intentó otra vez apoderarse de Herat y fue rechazado por las armas inglesas y por un desembarco inglés en Bushire, puerto del Golfo Pérsico. Los ingleses, sin embargo, tuvieron que retirarse cuando comenzó la sublevación en la India, y se contentaron con un tratado de paz según el cual el Irán se comprometía a mantenerse fuera de Herat. Después de esta Paz de París de 1857, la influencia británica predominó en la corte iraní durante varios años.

En lugar de favorecer la modernización del país, los primeros contactos del Irán con Occidente a principios del siglo XIX reforzaron sobre todo los males tradicionales. El costo de las armas y de las guerras, así como el gasto que significaban los nuevos lujos occidentales, fomentaron el aumento constante de los impuestos, lo cual contribuyó al gradual empobreci-

miento del campesinado durante el siglo XIX y principios del XX. Como desde el principio necesitaron dinero en efectivo, los Qāŷār nunca establecieron una burocracia asalariada, sino que vendieron muchos gobernadorados en subastas periólicas al mejor postor y los gobernadores así elegidos subarrendaban a su vez los cargos menores, y así hasta llegar al funcionario que practicaba la extorsión fiscal. Aunque éste fue un sistema bastante usual en los imperios islámicos, los Qāŷār no parecen haber puesto en práctica nunca un sistema que pudiera haber fomentado la prosperidad nacional. El sistema de arriendo de los impuestos estimuló la exacción y la explotación; como los funcionarios tenían que pagar para conservar sus puestos y no sabían por cuánto tiempo iba a estar a su cargo la zona, se veían así impelidos a cometer extorsiones sin pérdida de tiempo. A fin de obtener apoyo militar para las guerras con el extranjero, o simplemente para reprimir revueltas, el šāh se vio obligado a ceder el control de áreas feudales o tribales o potentados locales, que a menudo recaudaban tantos derechos como el recaudador de impuestos en las zonas oficialmente bajo control gubernamental.

El desarrollo del comercio con el Occidente produjo trastornos y cambios en la economía iraní. Aunque la demanda occidental de algunas manufacturas, sobre todo alfombras, supuso un aumento de la producción, que fue provechosa sobre todo para los intermediarios del país y del extranjero, otras manufacturas, sobre todo las telas, y sus productores se arruinaron con la avalancha de productos occidentales, mucho más baratos. La demanda occidental de productos agrícolas iraníes, tales como algodón, frutos, nueces y opio dio un nuevo valor a la tierra y a sus productos, y fomentó la adquisición de tierras tanto por los terratenientes tradicionales como por las clases medias urbanas y los campesinos ricos. El potencial de comercio exterior, también estimulado, aumentó las exacciones sobre el campesinado, y los derechos tradicionales de los campesinos en tierras y pueblos se perdieron al no poder éstos satisfacer sus deudas y obligaciones. Del mismo modo que la demanda de la Europa occidental había antes empeorado la situación del campesino en la Europa oriental, se repitió ahora el mismo proceso económico en el Irán y gran parte del Oriente Próximo. Eficazmente protegidos contra cualquier rebelión interna por los compromisos de Rusia y Gran Bretaña, que tenían intereses en el mantenimiento de la complaciente, aunque impopular, dinastía Qāŷār, los šāh podían permitirse el ignorar las muestras de desconcierto y ahogar las rebeliones antes de que se hicieran peligrosas.

La corrupción y venalidad de los incontrolados funcionarios

colaboró con la posición subordinada del Irán ante las potencias occidentales en la debilitación del país. Los puestos de aduanas se vendían al mejor postor y los jefes de aduanas locales competían entre sí para asegurarse el tráfico de mercancías, ofreciendo tarifas inferiores al ya bajo 5 por 100 *ad valorem.* Como el siglo avanzaba sin que se declararan guerras importantes, los oficiales del ejército, hasta las más altas jerarquías, se embolsaban la paga destinada a sus tropas y mantenían sólo unas fuerzas mal adiestradas y deficientemente equipadas, cuyo número estaba muy por debajo del nivel oficial y cuyos miembros tenían que encontrar trabajo como obreros para ganarse la vida. El siglo XIX supuso también una creciente consolidación de la propiedad territorial y de las funciones administrativas y de recaudación de impuestos. Además el balance negativo del comercio del Irán con Europa occidental y la gran caída del precio de la plata, el principal metal de acuñación del Irán, en el siglo XIX, empobrecieron aún más al país y a su gobierno.

Entre los años 1860 y 1870 empezó una nueva fase en las relaciones europeas con el Irán: la disputa por conseguir concesiones económicas. La primera de éstas se centró en la construcción de las líneas de telégrafos, concedida a los ingleses en 1860. Más importante fue la concesión otorgada en 1872 al barón inglés Julius de Reuter, por la cual el concesionario obtenía no sólo los derechos exclusivos para construir ferrocarriles y líneas tranviarias, sino también la exclusiva de explotación de casi todas las minas, la construcción de obras de regadío, la implantación de un Banco nacional y de toda clase de empresas industriales y agrícolas, todos por unos pagos y porcentajes del beneficio relativamente pequeños. Lord Curzon aludio a estas concesiones juzgándolas como «el más completo y extraordinario abandono de los recursos industriales de un reino en manos extranjeras jamás imaginado». De manera paradójica, los principales promotores iraníes de la concesión fueron dos funcionarios reformistas: El primer ministro Mīrzā Ḥusayn Jān y Malkum Jān, ministro para las relaciones con Inglaterra, que obtuvieron considerables sobornos y que quizá pensaron que ésta era la única manera de modernizar el Irán y evitar que cayera bajo control ruso. La concesión fracasó sin embargo, ya que en su primer viaje a Europa en 1873 Nāṣir al-Dīn encontró a los rusos hostiles y al gobierno inglés indiferente ante el proyecto. Al volver al país, Nāṣir al-Dīn se encontró con una coalición de oficiales patriotas o antibritánicos y de *'ulamā'* que le obligaron a deponer a Mīrzā Ḥusayn Jān de su cargo de primer ministro y a buscar un pretexto para cancelar la concesión.

Entre los años 1870 y 1880 se realizaron algunas reformas administrativas, iniciadas en gran parte bajo la influencia de Mīrzā Ḥusayn Jān, que había observado las condiciones de vida en la India, en Rusia e Istanbul antes de acceder nuevamente a un alto puesto en Teherán. Después de centralizar el sistema judicial introdujo una forma de gobierno con un gabinete subdividido en nueve ministerios claramente delimitados. También intentó introducir reformas en el ejército y animó al šāh a viajar por Europa en 1873. La oposición conservadora a Mīrzā Ḥusayn Jān no se basaba únicamente en el papel que había jugado en la concesión Reuter, sino también en sus reformas; fue depuesto en 1873 y murió en circunstancias misteriosas en 1881. El primer viaje europeo del šāh, aunque notable sobre todo por sus extravagancias, le indujo a introducir en el Irán algunas reformas tales como un moderno sistema postal. En 1874 el más importante ministro reformador después de Mīrzā Ḥusayn Jān, conocido por su título, *Amīn al-Dawla,* fue nombrado ministro de correos y contrató a un grupo de consejeros austríacos para reorganizar el sistema postal al modo moderno. En general, sin embargo, el šāh estuvo siempre intimidado por las fuerzas conservadoras y temió los cambios, y en el Irán del siglo XIX hubo muchas menos reformas que en Egipto o en la Turquía otomana.

Aunque no había mostrado mucho interés por el plan de Reuter, el gobierno británico utilizó durante años las reclamaciones de éste para impedir que las concesiones del ferrocarril y otras semejantes se otorgasen a Rusia o a otras compañías extranjeras, aunque en 1879 una compañía rusa obtuvo una importante concesión, renovada después en 1882, para pescar en el mar Caspio. Varias concesiones fueron otorgadas a los rusos a principios de 1880, pero la verdadera fiebre de las concesiones recomenzó en 1888, cuando la política británica oficial, representada por el nuevo ministro, sir Henry Drummond Wolff, se hizo partidaria de las concesiones económicas. A instancias de Wolff, el Šāh abrió el río Karun, al sur del Irán, a la navegación internacional, medida que podía beneficiar únicamente a los ingleses, y llegó a un acuerdo sobre las reclamaciones de Reuter, de modo que concedió el derecho de abrir un Banco nacional a una compañía británica. El Banco, con casa central en Teherán y sucursales en varias ciudades, abrió sus puertas con el nombre de Banco Imperial de Persia. Los rusos contrarrestaron los esfuerzos británicos consiguiendo concesiones de bancos y carreteras.

El Šāh creó en 1879 la brigada de los cosacos iraníes bajo el mando de oficiales rusos; este hecho le proporcionó una pequeña fuerza militar digna de confianza, pero al mismo tiempo

supuso un instrumento más de la creciente influencia rusa en el Irán. Además de las concesiones de 1889-1890, esto significó que el Irán estaría cada vez más a merced de las presiones rusas e inglesas.

b) *Protesta y revolución (1890-1914)*

Las dislocaciones políticas y económicas producidas por el impacto occidental y el ejemplo de las reformas occidentalizantes observadas por los iraníes que habían viajado hasta Transcaucasia, Istanbul o la India, crearon la exigencia de cambios gubernamentales que modernizaran el Irán e impidieran que cayese completamente bajo control extranjero. Los primeros reformadores fueron generalmente hombres que ocupaban cargos oficiales, que habían viajado por el extranjero o que tenían contacto con las ideas occidentales, como Mīrzā Taqī Jān, Mīrzā Ḥusayn Jān y el *Amīn al-Dawla* (que desempeñaron varios cargos ministeriales entre el 1880 y el 1890). Entre aquellos que, con cargos oficiales, escribieron abogando por la reforma, el más importante fue Mīrzā Malkum Jān (1833-1908) un armenio de Ispahan que había recibido la mayor parte de su educación en París. Musulmán sólo de nombre, fue uno de los primeros profesores de la *Dār al-Funūn,* y algunos años después introdujo una logia de tipo masónico en Teherán, de la que formaron parte muchos miembros de la élite dirigente. En 1862 el Šāh se puso en contra de la organización y exilió a Malkum Jān a Istanbul, donde se hizo amigo y consejero de Mīrzā Ḥusayn Jān, entonces embajador iraní en la capital otomana. Después de una breve estancia en Teherán, cuando Mīrzā Ḥusayn Jān llegó a primer ministro, marchó a Londres, como jefe de la legación persa y luego como embajador. Depuesto de su cargo al descubrirse un caso de corrupción en la concesión de una lotería en el Irán, Malkum, que hasta entonces se había limitado a elevar memoriales al Šāh o a difundir algunos escritos en círculos privados, a partir de 1890 escribió y editó en Londres un periódico persa llamado «Qānūn». El periódico, que exigía drásticas reformas y un gobierno constitucional adoptó una posición más radical que el otro importante periódico en el exilio, el «Atjar» de Istanbul, y fue prohibido en el Irán aunque se introducía clandestinamente con regularidad. El «Qānūn» y los panfletos manuscritos de Malkum, junto a unos pocos opúsculos que abogaban por las reformas, contribuyeron a difundir las nuevas ideas entre la élite del Irán.

Un grupo que en general se oponía a la modernización, pero que era más contrario aún a la subordinación a Inglaterra y

Rusia, eran los *'ulamā'*. Se habían visto favorecidos por los primeros Qāŷār, en particular por Fatḥ 'Alī Šāh, con grandes concesiones de tierra y pensiones, por lo que a principios del siglo XIX habían recuperado su antiguo poder económico, temporalmente eclipsado cuando Nadīr Šāh confiscó las tierras de *waqf*. Como se ha dicho antes, la cabeza de los *'ulamā'* šī'īes vino a establecerse en el Iraq otomano en el siglo XVIIII y se mantuvo allí durante el período Qāŷār. Su situación, más allá de la frontera iraní, con fuentes de ingresos independientes, contribuyó a dar a los jefes de los *'ulamā'* iraníes una independencia en su poder que no compartían sus colegas de El Cairo, de Istanbul ni de ningún otro sitio. Esta independencia fue incrementada por el hecho de que los Qāŷār carecieran de la aureola religiosa que había caracterizado a los Ṣafavíes, ya que la teoría šī'ī duodecimana consideraba a los gobernantes meramente temporales como ilegítimos, y daba menos importancia a sus palabras que a los decretos de sus *muŷtahids*. Los *'ulamā'* controlaban ampliamente la educación y la administración de la justicia, y por eso se oponían a cualquier reforma que penetrase en estas esferas. La oposición *'ulamā'* fue uno de los factores que hicieron más lentos los ya tímidos intentos de reforma de Nāṣir al-Dīn. Al mismo tiempo, el miedo de los *'ulamā'* a las crecientes usurpaciones físicas occidentales y a su relativa impunidad les convertía en jefes eficientes de la oposición a la política del Ṣāh, favorable a las concesiones y a la subordinación ante los extranjeros. Como procedían, generalmente, de familias burguesas o pequeñoburguesas, estrechamente vinculadas a los bazares y gremios urbanos, los *'ulamā'* se hacían eco también de las legítimas reivindicaciones de las clases urbanas en contra del creciente control occidental sobre el comercio y la banca. Los *'ulamā'* constituían una clase nacionalista que comenzó a oponerse a las ingerencias occidentales, y que también se oponían a cualquier reforma que pudiera debilitar su propia posición.

De 1890 a 1912 hubo cierta fusión entre los elementos laicos y los *'ulamā'* de la oposición. Uno de los forjadores de esta poco habitual alianza «religioso-radical» fue el internacionalmente conocido Sayyid Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī (1839-1897). Aunque decía ser afgano, probablemente a fin de tener más influencia en el mundo sunní, al-Afgānī en realidad había nacido y se había criado en el Irán šī'ī. Educado en la tradición filosófica racionalista y mística de Avicena y de otros filósofos posteriores que todavía se estudiaban en el Irán, viajó hacia el 1857 a la India inglesa, donde parece que concibió un odio eterno contra el imperialismo británico. Después de un intento, que fracasó, de levantar a los gobernantes del Afganistán en contra

de los ingleses, marchó a Istanbul, de donde fue expulsado en 1870 por haber pronunciado un discurso «herético» que reflejaba los puntos de vista de algunos filósofos musulmanes. Durante su estancia en Egipto (1871-1879) contribuyó a inquietar y educar un grupo de jóvenes que encabezarían el despertar nacional de Egipto, y después de su expulsión de este país continuó escribiendo en pro de la modernización y del antiimperialismo, primero en la India y luego en Francia, donde editó el periódico árabe antibritánico y panislamista «al-'Urwa al-Wutqā». Después de intentar en Londres, sin éxito, influir en la política británica, volvió a Bushire, puerto del sur de Persia. Aparentemente no se proponía más que recoger sus libros, que habían sido enviados allí desde Egipto, y marchar a Rusia, pero el ministro iraní de prensa el *I'timād al-Salṭaneh* consiguó que el Šāh invitara a al-Afgānī a Teherán. No tardó en ofender al Šāh, aparentemente por sus violentas declaraciones antibritánicas, pero agrupó a sus discípulos iraníes. A éstos les habló de la necesidad de unir la oposición religiosa y no religiosa contra las usurpaciones occidentales. Obligado a abandonar el Irán en 1887, pasó dos años en Rusia, donde vio al Šāh durante su tercer viaje a Europa en 1889 y fue invitado a regresar al Irán. Volvió al Irán, pero el poderoso primer ministro iraní, el *Amīn al- Sulṭān,* se negó a recibirle. En el verano de 1890, al-Afgānī tuvo noticias de que el Šāh planeaba exiliarle y se refugió en un santuario al sur de Teherán, donde continuó aleccionando a sus discípulos, a quienes explicaba métodos de oposición organizada, tales como la distribución clandestina de panfletos y las reuniones políticas. Sus partidarios en el Irán incluían a ministros, como el *Amīn al-Dawla, 'ulamā'* burgueses y reformadores seglares. En enero de 1891, convencido de que los panfletos que atacaban al gobierno por sus concesiones a los extranjeros procedían de al-Afgānī, el Šāh violó el santuario y le confinó en la frontera iraquí en pleno invierno. Desde el Iraq otomano y después desde Londres, donde se reunió con Malkum Jān, al-Afgānī escribió y habló en contra del Šāh y de su gobierno, y dejó tras sí un grupo de discípulos a los que había instruido en la agitación política.

El descontento con la política de concesiones del Šāh llegó a su cima cuando éste concedió un monopolio absoluto sobre la producción, venta y exportación de todo el tabaco iraní a un súbdito británico en marzo de 1890. La concesión fue mantenida en secreto durante algún tiempo, pero a finales de 1890 el periódico en persa de Istanbul, «Ajtar» comenzó una serie de artículos en los que criticaba severamente la concesión. Los panfletos de enero de 1891 que causaron la expulsión de al-Afgānī atacaban, entre otras cosas, la concesión del tabaco, y

los discípulos de éste publicaron nuevos panfletos en la pri-mavera. En esta misma primavera comenzaron las protestas en masa en las principales ciudades del Irán, a raíz de la llegada de los agentes de la compañía del tabaco, y la primera manifestación, dirigida por *'ulamā'*, tuvo lugar en Shiraz. El jefe religioso de este movimiento de Shiraz fue exiliado al Iraq, donde conferenció con al-Afgānī, que escribió entonces una famosa carta al jefe de los *'ulamā'* šī'ies, Ḥāŷŷī Mīrzā Ḥasan Šīrāzī, pidiéndole que denunciara al Šāh y su venta del Irán a los europeos. La consecuencia fue una carta de protesta de Šīrāzī al Šāh. Estalló entonces un movimiento peligrosamente revolucionario en Tabriz y las protestas de la masa dirigida por los *'ulamā'* se extendieron a Mashad, Ispahan y Teherán. En diciembre de 1891, el movimiento culminó con un boicot de toda la nación al tabaco, siguiendo una orden atribuida a Šīrāzī y que él confirmó. El gobierno iraní intentó suprimir únicamente el monopolio interno de la compañía del tabaco, dejándolo como monopolio de exportación, pero esto resultó imposible. Una manifestación en Teherán, que terminó con disparos en contra de una multitud indefensa, en la que hubo varios muertos, seguida de protestas aún más masivas, obligó al gobierno a cancelar totalmente la concesión. El asunto hizo contraer al gobierno iraní su primera deuda con el extranjero, 500.000 libras esterlinas prestadas por el Banco Imperial, dominado por los ingleses, exorbitante compensación a la compañía del tabaco. Este fue el primer movimiento de masas que tuvo éxito en el Irán moderno, al unir a *'ulamā'*, modernistas y ciudadanos en general en una protesta coordinada en contra del gobierno. Aunque muchos *'ulamā'* fueron después comprados por el gobierno, la «alianza religioso-radical» había demostrado su capacidad para cambiar el curso de la política iraní, y el gobierno no se atrevió a otorgar más concesiones económicas durante varios años.

El movimiento del tabaco también fomentó el crecimiento de la influencia rusa a expensas de los ingleses. El que fue durante un largo período primer ministro iraní, el *Amīn al-Sulṭān*, que debía su popularidad ante el Šāh principalmente a su habilidad para conseguir dinero y evitar conflictos, había estado siguiendo una política relativamente pro-británica para tratar de obstaculizar la amenaza rusa. Sin embargo, después del movimiento del tabaco tuvo que llegar a un acuerdo con los rusos a fin de salvaguardar su propia posición y adoptó gradualmente una política más pro-rusa. La política británica de 1888-1890 de fomentar las concesiones económicas del Šāh fue contraproducente, y las concesiones rusas y su apoyo al movimiento del

tabaco culminaron en un aumento de la influencia rusa, no de la británica.

La oposición de los *'ulamā'* al Šāh se apaciguó temporalmente, pero continuó actuando desde el extranjero. Desde Londres, Malkum Jān continuaba publicando el «Qānūn» y atacando al Šāh, exhortando a los *'ulamā'* a deponerle. A finales de 1892, al-Argānī fue a Istanbul como huésped del sultán 'Abd ul-Hamīd, que le impidió seguir publicando ataques contra el Šāh pero le animó a difundir propaganda panislamista entre los iraníes y otros šī'ies. Con este fin, al-Afgānī fundó un círculo iraní panislamista en Istanbul, cuyos dos miembros más sobresalientes fueron dos *bābīs* azalíes que ahora se habían convertido en radicales librepensadores: Mīrzā Agā Jān Kirmānī, autor y editor del «Ajtar», y su amigo, el poeta Šayj Aḥmad Rūhī. Este círculo envió numerosas cartas a los *'ulamā'* šī'ies del Irán y de otras partes, exhortándoles a que se declararan leales al sultán-califa otomano. La embajada iraní se quejó de esta actividad dirigida implícitamente en contra del Šāh (que explica en parte la participación de radicales irreligiosos), y el sultán consintió en la extradición de Rūhī, de Kirmānī y de un tercer iraní, *Jabī al-Mulk*. Mientras los tres estaban en una prisión de Trebisonda, al-Afgānī intervino en su favor y el sultán accedió a no enviarlos al Irán. Mientras tanto, un devoto servidor y seguidor iraní de al-Afgānī, Mīrzā Rīzā Kirmānī, que había estado en prisión durante años por actividadas antigubernamentales, llegó a Istanbul para visitar a al-Afgānī en 1895. En aquella ocasión, parece ser, al-Afgānī le dio la idea de volver al Irán y asesinar al Šāh. Mīrzā Rīzā volvió al Irán y atacó súbitamente al Šāh, a tiros de pistola, cuando Nāṣīr al-Dīn se encontraba visitando un santuario cerca de Teherán, durante la preparación de su 50 aniversario (lunar) de su gobierno, el 1 de mayo de 1896. Así terminó el largo reinado de Nāṣir al-Dīn.

El Amīn al-Sulṭān ocultó hábilmente el hecho de la muerte del Šāh hasta que la Brigada cosaca estuvo en condiciones de evitar disturbios. Se esperaba que el hijo más poderoso del Šāh, el Zill al-Sulṭān, que gobernaba desde hacía varios años una amplia área alrededor de Ispahan, sería rival al trono del débil príncipe heredero, Muẓaffar al-Dīn. Pero cuando Rusia e Inglaterra anunciaron que apoyaban al segundo, el Zill al-Sulṭān hizo lo mismo.

Además de ahorcar a Mīrzā Rīzā, el gobierno iraní pidió la extradición de al-Afgānī y de sus tres seguidores, todavía en la prisión de Trebisonda. El Sultán se negó a entregar a al-Afgānī, alegando que era afgano y por lo tanto no estaba sujeto a la jurisdicción iraní. Los tres infortunados progresistas de

Trebisonda, sin embargo, que no tenían nada que ver con el asesinato, fueron entregados, y el nuevo y cruel príncipe de la corona, Muḥammad 'Alī Mīrzā, les hizo ejecutar sumariamente en Tabriz. Al-Afgānī murió de cáncer en 1897.

Muẓaffar al-Dīn Šāh era más débil y suave que su predecesor, y durante algún tiempo abrió el Irán a influencias más reformadoras. Permitió la apertura de escuelas secundarias según el modelo occidental, llamadas *Rušdiyyeh,* de acuerdo con la terminología otomana. Depuso también al impopular *Amīn al-Sulṭān* y nombró al liberal y reformador *Amīn al-Dawla* primer ministro en 1897-98. El nuevo Šāh, sin embargo, buscaba continuamente dinero para financiar su extravagante corte y sus viajes al extranjero, y cuando el *Amīn al-Dawla* no pudo conseguir un nuevo empréstito de los ingleses y provocó la oposición de *'ulamā'* y miembros de la corte, le hizo deponer y restableció al *Amīn al-Sulṭān* como primer ministro. Se contrató personal aduanero belga y se hizo un nuevo sistema de aduanas centralizadas que aumentó las rentas del gobierno central. Los recaudadores de aduanas iraníes, que habían sido reemplazados, y los mercaderes que tenían que pagar unas tasas más altas estaban descontentos con los belgas y en especial con el director, el belga Naus, que pronto se convirtió *de facto* en ministro de hacienda. A fin de pagar los viajes al extranjero que recomendaban los médicos del Šāh, *Amīn al-Sulṭān* pidió dos grandes préstamos a Rusia, en 1900 y 1902. El primer empréstito implicaba la condición de que el Irán saldaría todas sus deudas con Inglaterra y no contraería ninguna otra deuda sin el consentimiento de Rusia, mientras que el segundo incluía importantes concesiones económicas a Rusia. Los rusos también insistieron en hacer un nuevo tratado de aduanas, que fue firmado en 1902, en el que se daba a los principales productos rusos tasas más bajas que el ya bajo 5 por 100 *ad valorem.* Sin embargo, el dinero conseguido con empréstitos y aduanas no fue utilizado productivamente, sino derrochado en su mayor parte en tres extravagantes y caros viajes a Europa que el Šāh y su corte hicieron entre 1900 y 1905.

Mientras tanto, el descontento hacia el gobierno se estaba convirtiendo en oposición organizada una vez más. En Teherán y en otras ciudades empezaron a actuar sociedades secretas que distribuyeron panfletos incendiarios en 1900 y 1901, después de lo cual algunos de sus miembros fueron descubiertos y arrestados. Se formó una nueva coalición con algunos de los dirigentes *'ulamā',* miembros de la corte y progresistas laicos, que empezó a centrar su esfuerzo en conseguir la dimisión del *Amīn al-Sulṭān* (ahora llamado el *Atābak* en virtud de un nuevo título), acusado de vender el Irán a los rusos. Aunque la opo-

sición fue incapaz de impedir el préstamo de Rusia de 1902, se hizo lo suficientemente peligrosa como para contribuir a la dimisión del *Amīn al-Sulṭān* en 1903. Apareció un decreto de los principales *'ulamā'* šī'īes del Iraq otomano, decreto de cuya autenticidad se duda, como es usual en estos casos, que declaraba infiel al *Amīn al-Sulṭān*.

El Šāh nombró ahora primer ministro a un reaccionario pariente suyo, el *'Aīn al-Dawla,* pero las protestas populares en contra de los funcionarios belgas de aduanas y de los altos precios continuaron. Las sociedades secretas se hicieron aún más fuertes de lo que eran antes, y algunas de ellas contribuyeron a la educación de sus miembros mediante la lectura y difusión de literatura crítica sobre el Irán escrita por iraníes en el extranjero. Esta literatura fijó las bases del despertar ideológico de muchos iraníes que nunca habían salido del país. En ella se incluían las obras de hombres relacionados con el Azerbaiyán iraní y que vivían en la Transcaucasia rusa, como Fatḥ 'Alī Ajūndzādeh, cuya obra anónima *Kamāl al-Dawla wa Ŷalāl al-Dawla,* una colección de epístolas ficticias agriamente críticas con respecto a las condiciones del Irán, fue después imitada en una serie similar de cartas persas por Mīrzā Agā Jān Kirmānī. Fueron tambien muy leídas las obras didácticas de Talibov, un azerbaiyaní emigrado a Transcaucasia, y el *Libro de viajes de Ibrahim Bey,* de Zain al-'Abidīn Marāgehī, libro de viajes imaginarios que ponían despiadadamente en evidencia los males de la sociedad iraní. Esta literatura reforzó la impresión causada por los escritos políticos de Malkum Jān y de otros iraníes y por los periódicos publicados en el extranjero, a los que se unían ahora el «Parvariš» y el «Surayyā» de El Cairo y el «Habl al-Matīn» de Calcuta.

Algunos persas empezaron ahora a planear la acción revolucionaria, y esta tendencia fue acentuada por la guerra ruso-japonesa de 1904-1905 y la Revolución rusa de 1905. Los iraníes sabían que Rusia intervendría en contra de cualquier intento de derrocar o amenazar al gobierno iraní, pero ahora que el gobierno ruso estaba ocupado primero en la guerra y luego en la revolución, parecía un buen momento para actuar. Además, el ver cómo el único poder constitucional asiático derrotaba a la única gran potencia europea no constitucional creó una nueva imagen de Asia venciendo al, en apariencia, omnipotente Occidente, e hizo surgir en el Irán, como en muchos otros lugares de Asia, el concepto de constitución como «secreto de la fuerza».

Se considera generalmente que la Revolución constitucional iraní empezó en diciembre de 1905, cuando un amplio grupo de *mullās* y artesanos se refugió en la mezquita real de Teherán

pidiendo la dimisión del *'Aīn al-Dawla* y la creación de una «Cámara de Justicia» representativa. El Šāh prometió por escrito satisfacer estas demandas, pero no mantuvo su promesa. En 1906 hubo un brote de sociedades y sentimientos revolucionarios en Teherán, y los predicadores populares Agā Sayyid Ŷamāl al-Dīn Isfahanī y Šavj Muḥammad pronunciaron discursos abiertamente antigubernamentales, por lo cual fueron expulsados de Teherán. Durante una manifestación popular que intentaba impedir la expulsión de Šayj Muḥammad, un oficial mató a un joven *sayyid* en junio de este año. Tras este hecho una gran masa de *mullās* y otros ciudadanos abandonaron Teherán para refugiarse en el cercano Qumm, en julio de 1906, mientras que grupos aún más grandes, unas 14.000 personas, buscaron asilo en la embajada británica de Teherán, y todos los negocios de la ciudad quedaron paralizados. Los *bastīs* pidieron, y lo consiguieron, no sólo la deposición de *'Aīn al-Dawla* sino también la formación de una asamblea representativa o *maŷlis* —idea promovida por los constitucionalistas avanzados— y la palabra constitución, *mašrūṭiyyat,* comenzó también a circular. La primera *maŷlis,* la única que había de ser nombrada mediante un sistema electoral basado en la clase a la que pertenecía, se abrió en octubre de 1906, tan pronto como fueron elegidos los diputados de Teherán. Se designó un comité para que redactara la Ley fundamental, cuya firma demoró el Šāh hasta que estuvo mortalmente enfermo, en diciembre de 1907, a la que se añadió una larga Ley fundamental suplementaria en 1908. Estos dos documentos, basados en su mayor parte en la Constitución belga, forman todavía el núcleo de la Constitución iraní que intentó reemplazar el parlamentarismo por un gobierno autocrático. La *maŷlis* pronto demostró su patriotismo, negándose a contraer un nuevo empréstito con Rusia y comenzando en su lugar a proyectar un Banco nacional, si bien no pudo realizarse debido a la falta de capital.

La constitución garantizaba la libertad de prensa y de asociación, y una de las características notables de los años de la revolución fue el gran florecimiento de los periódicos, que no sólo desempeñaron una tarea de educación política sino que publicaron también parte de la mejor poesía y sátira modernas. Particularmente notable fue el «Sūr-i Isrāfīl», con los poemas y brillantes sátiras políticas del joven Dajudā. Se formaron sociedades revolucionarias o *anŷumāns* por todo el Irán, algunas de ellas basadas en antiguos gremios o grupos fraternos, que ahora participaban activamente en la política.

En enero de 1907, el amable aunque inútil Muẓaffar al-Dīn Šāh murió y le sucedió el autócrata Muḥammad 'Alī Šāh. Aunque el nuevo Šāh tuvo que jurar apoyo a la Constitución,

no invitó a ningún jefe de *maŷlis* a su coronación y volvió a nombrar primer ministro a Amīn al-Sulṭān, que había estado en el extranjero desde su cese, en 1903. Como la *maŷlis* deseaba evitar todo conflicto directo con el Šāh, permitió al Amīn al-Sulṭān volver a ser primer ministro. Hubo entonces conflictos sobre su vuelta y sobre la naturaleza de la Constitución entre el Partido más conservador de la *maŷlis,* compuesto por oficiales liberales y dirigentes *'ulamā',* como Sayyid Muḥammad Ṭabāṭabā'ī y Sayyid 'Abdallāh Bihbihānī, y el Partido, más pequeño, de la izquierda democrática, representado especialmente por los diputados de Tabriz dirigidos por el brillante y joven Sayyid Ḥasan Taqīzādeh, Tabriz y la provincia en torno al Azerbaiyán formaban la avanzadilla de la revolución; Tabriz, más modernizada económicamente y más en contacto con el pensamiento avanzado de la Transcaucasia rusa a donde miles de azerbaiyaníes emigraban temporalmente o permanentemente cada año, y desde donde los revolucionarios importaban las armas, gozaba de una situación privilegiada para desempeñar el papel de vanguardista.

Al tratar de encontrar un compromiso entre el autocrático Šāh y su corte y los moderados de la asamblea, el siempre oportunista Amīn al-Sulṭān hizo que desconfiaran de él tanto los reaccionarios como los radicales. Le mató de un disparo un miembro del grupo radical, el 31 de agosto de 1907, pero hay pruebas suficientes que evidencian cómo la corte estaba también proyectando su asesinato y cómo esperaban servirse de ello para reprimir a los revolucionarios. En realidad, el sentimiento revolucionario no hizo sino acrecentarse. En el mismo día del atentado se firmó el acuerdo anglo-ruso que ponía fin a sus diferencias respecto al Tíbet, Afganistán e Irán. El crecimiento del poder germano contribuyó a la conclusión de dicho acuerdo, que en último término era perjudicial para el Irán, que había contado con la ayuda de Inglaterra contra la posible intervención rusa. El tratado dividió al Irán en tres partes: el Norte y el Centro del Irán, incluyendo Teherán e Ispahán, constituían la esfera de influencia rusa, el Irán sudoriental, la esfera británica y un área entre ellas (que irónicamente era el área donde se iba a descubrir el petróleo en 1908) como zona neutral. Los iraníes no fueron consultados ni informados de los términos del acuerdo cuando se firmó.

En junio de 1908 el Šāh dio un golpe de estado, cerró la *maŷlis* y arrestó y ejecutó a muchos nacionalistas populares. Mientras el resto del país se inclinaba ante el yugo del poder real, la ciudad de Tabriz, dirigida por dos jefes de las milicias populares, Sattār Jān y Bāqir Jān resistió durante meses el asedio puesto por las tropas reales. Cuando por fin los rusos

enviaron tropas a tabriz y las fuerzas populares sucumbieron, muchos huyeron a la cercana provincia de Gilán, donde tomó el poder una fuerza armada revolucionaria que empezó a avanzar hacia Teherán. Mientras tanto los revolucionarios, ayudados por la tribu de los Bajtiār, habían tomado Ispahán y marchaban desde allí hacia el Norte sobre la capital. Los bajtiār y los revolucionarios del Norte convergieron en Teherán en julio de 1909; el Šāh, buscó refugio entre los rusos y su joven hijo fue nombrado Šāh, con el moderado Nāṣir al-Mulk como regente.

La segunda *maŷlis* fue elegida bajo un nuevo sistema de representación única y estuvo marcada por las luchas entre el grupo de los «moderados», encabezado por Bihbihānī, asesinado por un extremista en 1910, y el nuevo Partido democrático, dirigido por hombres como Taqīzādeh, que se vio obligado a abandonar el Irán después del asesinato de Bihbihānī.

El principal problema del Irán continuaban siendo las finanzas; en 1911 fue contratado un experto americano, Morgan Shuster, para que controlara y reformara las finanzas. Shuster propuso que se organizara un cuerpo especial que se encargara de recaudar los impuestos, y para dirigirlo propuso a un oficial inglés del ejército de la India, el Mayor Stokes, que se mostró propicio a abandonar su puesto. Los rusos protestaron alegando que el acuerdo anglorruso les otorgaba a ellos el derecho a controlar a todo funcionario de aquel género en la zona septentrional del país, y convencieron a los ingleses para que apoyaran su postura. En noviembre de 1911, los rusos enviaron un ultimátum pidiendo la dimisión de Shuster y la promesa del Irán de no contratar extranjeros sin el consentimiento de Rusia e Inglaterra. La *maŷlis* se negó a aceptar el ultimátum, pero como las tropas rusas avanzaban hacia Teherán, el sumiso Nāṣir al-Mulk y gabinete, compuesto en gran parte por los bajtiār disolvieron la *maŷlis* por la fuerza, aceptaron el ultimátum y depusieron a Shuster en diciembre de 1911.

Estos acontecimientos marcaron el fin real de la revolución, ya que no se volvió a elegir una nueva *maŷlis* hasta 1914, las tropas rusas mantuvieron la ocupación en el Norte, se disolvieron los *anŷumāns,* se restableció la censura de prensa y el poder quedó en manos de un gabinete «moderado» bajo la atenta vigilancia de Inglaterra y sobre todo de Rusia. Aunque la Constitución y el despertar político de las masas iraníes fueron realizaciones positivas, muchos cayeron en la apatía y el cinismo al tener frente a sí la restauración de los poderes conservadores y extranjeros. La *maŷlis* había promulgado una legislación para abolir la posesión feudal de la tierra y los privilegios, pero la

realización de estos objetivos tardaría muchos años en conseguirse.

En 1901 se otorgó a un súbdito británico, William Knox D'Arcy, la concesión del petróleo en todo el Irán, exceptuadas las cinco provincias del Norte. Aunque las exploraciones del primer año fueron descorazonadoras, por fin se encontró petróleo en el Sudoeste en 1908. En 1912, la armada británica abandonó el uso del carbón para utilizar petróleo y en 1914 el gobierno británico compró la mayoría de las acciones de la Anglo-Persian Oil Company. La compañía apoyó a Šayj Jaz'al, el poderoso jefe de las tribus arabófonas de la provincia del Juzistán, donde estaban situados los yacimientos de petróleo y también entabló relaciones independientes con los jefes adyacentes de los Bajtiār. Las tropas británicas estaban estacionada en la zona neutral, y los ingleses ejercían un control sobre la zona Sur comparable al de los rusos sobre la zona Norte. Dada su experiencia con rusos e ingleses, no es extraño que muchos nacionalistas iraníes se volvieran hacia los alemanes en busca de apoyo durante la primera guerra mundial.

IV. LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL Y RIZA SAH (1914-1941)

Al estallar la primera guerra mundial, el gobierno iraní se declaró neutral; no obstante, el Irán fue utilizado como campo de batalla por cuatro potencias cuando los turcos invadieron el Azerbaiyán después que los rusos tuvieran que evacuar sus tropas. Los iraníes aprovecharon la retirada de los rusos para elegir, a finales de 1914, una tercera *maŷlis,* que intentó en vano nuevas reformas financieras. Como parte del tratado secreto anglorruso de 1915, que prometía a Rusia el control de Istanbul y de los Estrechos, los rusos concedieron a Rusia el control post bélico de la zona neutral iraní además de la zona británica. También en 1915 el «Lawrence alemán», W. Wassmuss, organizó una revuelta en el Sur contra los ingleses. En el norte del Irán, los rusos derrotaron a los turcos e impusieron la disolución de la *maŷlis.* Los nacionalistas germanófilos y los miembros de la *maŷlis* pertenecientes al Partido democrático formaron lo que se convirtió en un gobierno provisional en Qumm, que se vio obligado a retirarse a Kirmansah y aún más allá debido al avance de los aliados. Muchos de sus miembros huyeron por fin a Istanbul y a Berlín, desde donde hicieron propaganda nacionalista y a favor de las potencias centrales. En 1916, los ingleses recuperaron el control sobre el Sur y constituyeron una fuerza militar local llamada *South Persian Rifles,* bajo el mando

de sir Percy Sykes. El control británico y ruso se extendió aún más durante 1917.

La guerra supuso la devastación de amplias zonas, la desorganización y el hambre para el Irán, pero también dio un nuevo ímpetu a los movimientos reformistas y nacionalistas. Un movimiento armado revolucionario llamado *ŷangalī* bajo la dirección de su jefe local, Kuchic Jān, tomó el control de la provincia de Gilán en 1917-1918. El sentimiento revolucionario fue estimulado por las revoluciones rusas de febrero y, sobre todo, de octubre de 1917. A finales de 1917, los bolcheviques renunciaron a los desiguales préstamos, tratados y concesiones que el gobierno ruso había contraído con el Irán, consiguiendo así una considerable popularidad. Surgiendo movimientos populares reformistas y revolucionarios en Teherán, Mazenderán y Azerbaiyán del mismo modo que en Gilán. A la desorganización y descontento vino a añadirse en 1918-1919 una terrible carestía que, como suele ocurrir, fue agravada por los acumuladores y especuladores de grano.

Como los rusos habían retirado sus tropas y las potencias centrales habían sido derrotadas, los ingleses constituían el único poder extranjero militar y económico de importancia que quedaba en el Irán. Los ingleses, representados por su ministro de Asuntos Exteriores, lord Curzon esperaban extender el control o protectorado británico sobre la mayor parte del Oriente Próximo y estaban particularmente interesados en el Irán e Iraq, ricos en petróleo. En 1919 los británicos negociaron un tratado, firmado después de sobornar al primer ministro *Vuṣūq al-Dawlah* y a otros ministros iraníes, que convertía a Inglaterra en el único proveedor de consejeros extranjeros, oficiales, armas, comunicación, transportes y préstamos; prometía incluso una revisión de las tarifas aduaneras en favor de los ingleses. El tratado, que incluía un préstamo de dos millones de libras, fue generalmente interpretado como equivalente a un protectorado británico.

Los representantes americanos y franceses protestaron y los nacionalistas iraníes objetaron que, de acuerdo con la Constitución, no se podía concluir ningún tratado sin la ratificación de la *maŷlis;* no obstante, los ingleses empezaron a actuar como si el tratado estuviera en vigor, enviando misiones financieras, militares y administrativas. Los movimientos más radicales de Gilán y Azerbaiyán denunciaron el tratado por medio de artículos y manifestaciones. El Partido democrático del Azerbaiyán, bajo la jefatura de un miembro de la revolución de 1905-1911, Šayj Muḥammad Jiābānī, estableció un nuevo gobierno en el Azerbaiyán y obligó a los representantes del gobierno central a abandonar Tabriz. Jiābānī instituyó un gobierno provincial

autónomo que realizó varias reformas. En Gilán, el Ejército Rojo entró en Anzali (ahora Bandar Pahlavi), en la primavera de 1920, para perseguir a las fuerzas de rusos blancos y se formó una coalición, entre Kuchik Jān y las fuerzas comunistas, que en junio declaró la República Socialista Soviética de Persia, aunque no se tomaron medidas de carácter socialista. Se formó un Partido comunista por primera vez en Gilán, pero sus líderes se manifestaron pronto en desacuerdo con Kuchik Jān.

Radicales, no radicales y otras potencias extranjeras se aliaron en contra del gabinete probritánico y del Tratado anglopersa de 1919, lo cual obligó a *Vuṣūq al-Dawla* a dimitir en junio de 1920. *Mušir al-Dawla* formó un gobierno moderado nacionalista proclamó la suspensión del Tratado anglopersa hasta que las tropas extranjeras abandonaran el Irán y la *maŷlis* pudiera tomar decisiones libremente. Aunque el primer ministro siguiente, el *Sipahdār,* fue anglófilo y asignó a oficiales británicos el mando de la Brigada cosaca y trató de someter el tratado de 1919 a una *maŷlis* de nueva elección, nunca se atrevió a presentar el tratado a votación y sus proyectos apenas se hicieron realidad.

El gobierno suprimió a continuación el movimiento autonomista del Azerbaiyán con ayuda de la Brigada cosaca. Jiābānī y otros fueron asesinados, pero los levantamientos del Azerbaiyán continuaron. Los *ŷangalīs,* desde su base en Gilán, extendieron su control a la provincia vecina de Mazenderán, pero fueron neutralizados por el desacuerdo existente entre los comunistas radicales y el moderado Kuchik Jān.

A principios de 1921, el gobierno británico había dejado ya de ejercer presiones para que el tratado de 1919 se llevara a cabo y comenzó a pensar sobre todo en contribuir a la instauración de un gobierno iraní poderoso de tipo conservador, que estableciera «Ley y orden» en el desorganizado Irán. En febrero de 1921, con la ayuda de los ingleses, que actuaban entre bastidores, el gobierno de [illegible] fue depuesto por un golpe de estado dirigido por el periodista anglófilo Sayyid Ziyā' al-Dīn Ṭabāṭabā'i, que fue nombrado primer ministro, y por el principal oficial iraní de la Brigada cosaca, Rīzā Jān, que fue nombrado ministro de la guerra, al mando de la única fuerza armada, organizada con sentido moderno, del país. A fin de satisfacer las exigencias democráticas y nacionalistas que abundan en el Irán, Sayyid Ziyā' prometió reformas agrarias, independencia nacional, industrialización y otras reformas, y anunció la anulación del tratado anglopersa. También concluyó las negociaciones, ya comenzadas, de un tratado con los soviéticos, firmado a finales de febrero, que formalizaba la renuncia soviética a los préstamos y concesiones, con la excepción de la con-

cesión de las pescaderías rusas del Caspio, e incluía un artículo que permitía a los rusos enviar tropas contra las tropas de cualquier potencia que utilizara al Irán como base en contra de Rusia. Dirigido en origen contra el apoyo extranjero a las fuerzas de los rusos blancos, el artículo fue citado en época reciente por la Unión Soviética en contra de las tropas americanas estacionadas en el norte del Irán. Este tratado, y la retirada británica frente a las fuerzas nacionalistas, dio un considerable impulso a la autodeterminación económica del Irán.

Las diferencias entre Rīzā Jān y Sayyid Ziyā' obligaron a este último a dimitir y abandonar el Irán. *Qavām al-Salṭāneh* fue nombrado entonces primer ministro, pero el poder real lo ejercía Rīzā Jān. Este se encargaba de restablecer el control central sobre las áreas rebeldes, sobre todo en Gilán, donde, a finales de 1921, Kuchik Jān expulsó a los elementos de extrema izquierda de su gobierno. Estas discordias internas hicieron que a Rīzā Jān le resultase relativamente fácil el enviar tropas y recuperar la provincia a finales de 1921. En 1921 tuvo lugar otra revuelta entre las tribus del Jurasán en el Este, donde un gobierno reformista de corta duración fue depuesto por el gobierno central a finales de año. Los movimientos populares de la postguerra habían sufrido por la división geográfica y la falta de un mando central, y así pudieron ser reducidos uno tras otro; sin embargo, estos movimientos contribuyeron a impedir la instauración del protectorado británico y dieron cierto impulso a las reformas bajo un nuevo régimen central. El nuevo régimen llegó a adoptar algunas de las metas modernistas, centralizadoras y nacionalistas de reformadores y revolucionarios, sin permitir la participación popular en el gobierno ni efectuar reformas de la estructura que permitieran mejorar la vida de los trabajadores, de las tribus y de los campesinos. El régimen consiguió ganarse a muchos nacionalistas moderados a quienes asustaban la revolución y los desórdenes.

Rīzā Jān dio prioridad a la constitución de una fuerza militar moderna y centralizada y el nuevo régimen trató también de reformar las finanzas con ayuda de consejeros americanos, dirigidos por Arthur Chester Millspaugh, a quien se le confió el control total del presupuesto. Con la aprobación del gobierno, Millspaugh introdujo un impuesto sobre el tabaco, sobre las cerillas y un monopolio gubernamental sobre el azúcar y el té, disposición que resultó muy gravosa sobre todo para las clases más pobres. Millspaugh contribuyó a mejorar los ingresos y la eficacia del sistema fiscal, pero no consiguió préstamo ni inversiones de los Estados Unidos, y este fracaso y los cre-

cientes desacuerdos con Rīzā Jān provocaron su dimisión en 1927.

Aunque los ingleses habían renunciado a controlar el Irán, todavía esperaban controlar las áreas petrolíferas del Sur. Los ingleses tardaron cuatro años en evacuar sus tropas del Sur y acordaron apoyar al jefe tribal árabe del Juzistán, Šayj Jaz'al, en contra del gobierno central. Con algunos aliados de las tribus Bajtiār y Lur, Jaz'al declaró su independencia, pero el ejército de Rīzā Jān le derrotó en 1924.

Rīzā Jān había persuadido al débil Aḥmad Šāh de que abandonara el Irán en 1923. A imitación, en parte, de Mustafá Kemal en Turquía, Rīzā fomentó entonces la difusión de propaganda republicana. Al encontrarse con una fuerte oposición conservadora a la república, sobre todo entre los *'ulamā',* Rīzā Jān pasó a una propaganda puramente anti-Qāŷār; en 1925 *la maŷlis* depuso a los Qāŷār, y una asamblea constitucional nuevamente elegida declaró a Rīzā Šāh fundador de la nueva dinastía Pahlaví, en diciembre del mismo año. Respaldado por sus eficientes y modernizadas fuerzas militares, Rīzā Šāh pudo permitirse el prestar aún menos atención que antes a las formas parlamentarias, y aunque la *maŷlis* continuó reuniéndose, lo hacía únicamente para sancionar las decisiones del Šāh.

Desde 1925 hasta su abdicación en 1941, Rīzā Šāh, que ya había incrementado el poder del gobierno central instituyendo nuevos impuestos y formando un ejército que suprimió los levantamientos locales, puso en marcha la primera serie de reformas modernizadoras, realmente significativas que tenían lugar en el Irán. En 1926 se estableció un impuesto uniforme sobre la tierra, una ley de servicio militar universal, y una reforma del servicio civil que establecía criterios sobre los distintos rangos. Las fuerzas armadas y la burocracia fueron las dos instituciones que crecieron más rápidamente bajo Rīzā Šāh. El porcentaje de dinero destinado a los asuntos militares era mucho mayor que cualquier otro, y los altos oficiales, valiéndose de la fuerza o de los favores, a menudo llegaban a ser extremadamente ricos e influyentes fuera del campo militar, situación que se ha mantenido hasta hoy. El servicio militar obligatorio trajo consigo la alfabetización e instrucción de las clases más bajas, pero fue siempre muy impopular. El nuevo ejército fue capaz de eliminar el peligro de la autonomía tribal y de las rebeliones populares, aunque su eficacia resultó mucho menor en cuanto a la defensa del país. El desarrollo del ejército, de la burocracia y de las nuevas industrias contribuyeron a una rápida urbanización durante el período de Rīzā Šāh, en particular en Teherán donde se concentraban el poder, el trabajo y los favores.

En 1925, 1926 y 1928 fueron adoptados tres nuevos códigos legales—comercial, criminal y civil— basados en una mezcla del derecho francés y de la ley islámica. En 1927 Rīzā Šāh declaró que el Irán llevaría su propia política arancelaria y que renunciaba a todas las «capitulaciones» que daban un tratamiento de favor a los extranjeros. En 1928 se firmaron nuevos tratados comerciales con varias naciones y fueron elevadas muchas tarifas aduaneras.

La agricultura debe ser considerada como el punto más débil del programa de Rīzā Šāh, y el único efecto de sus «reformas» en esta esfera fue enriquecer a los grandes terratenientes y empobrecer aún más a los campesinos. Las leyes que reconocieron las posesiones de tierra concedidas por treinta años como una propiedad permanente y las leyes de 1928-1929, que prescribían el registro de la propiedad, consolidaron lo que habían sido a menudo dudosas pretensiones de los poderosos terratenientes sobre amplias áreas de tierra. Los ricos utilizaron también el soborno y las influencias para registrar las tierras de los campesinos como suyas propias. El código civil de 1928 reconoció *de facto* la posesión como propiedad, mientras que sus artículos sobre la repartición de cosechas favorecía a los terratenientes, subrayando las obligaciones legales del campesino en orden a cumplir todos los términos de este supuesto «contrato», sin acentuar las responsabilidades del terrateniente. Aunque Rīzā Šāh desposeyó a menudo a sus oponentes políticos, sus tierras no fueron para los campesinos sino para favoritos, militares sobre todo, y especialmente para el propio Šāh, que se convirtió en el mayor terrateniente del país. El proceso de desposesión de los pequeños propietarios campesinos por medio de trucos legales o causa de las deudas, que había comenzado en el siglo XIX, parece haberse acelerado bajo Rīzā Šāh, en cuyo período el nivel de vida del campesino descendió debido a la discriminación legal, al apoyo prestado por el gobierno a las demandas de los terratenientes y a los gravosos impuestos gubernamentales sobre artículos de primera necesidad.

Otro programa gubernamental que se llevó a cabo a expensas de un amplio sector de los iraníes fue el esfuerzo, que temporalmente tuvo éxito, por desarmar y hacer sedentarias a las tribus nómadas. Los miembros de las tribus fueron obligados por el ejército no sólo a entregar sus armas, sino a establecerse en una localidad determinada. Esta medida tenía la finalidad de ejercer sobre ellos mayor control, pero económicamente el proceso fue desastroso para las tribus, cuyo ganado tenía que cambiar de pastos en invierno y en verano o morir de hambre. Gran parte del ganado murió a consecuencia de tal medida y

muchos de los miembros de las tribus volvieron al nomadismo después de la abdicación de Rīzā Šāh, en 1941.

Mayor éxito tuvieron las reformas de Rīzā Šāh en el campo de la educación, reformas que introdujeron el primer sistema nacional de escuelas públicas laicas con un plan unificado de tipo académico sobre modelo francés. Las escuelas extranjeras y minoritarias fueron gradualmente nacionalizadas, y en 1935 se abrió la Universidad de Teherán. El gobierno también patrocinó los estudios de un número creciente de estudiantes iraníes en el extranjero. Los puntos negativos del sistema académico fueron el énfasis dado a la memorización mecánica en todos los niveles universitarios, su orientación más académica que tecnológica, que reforzó la repugnancia de los iraníes educados a trabajar con sus manos, y el poco dinero que se reservaba a la educación, que la hacían privativa de una pequeña élite. Las mujeres acudieron por primera vez a las escuelas públicas, sobre todo en los centros urbanos más grandes.

Los primeros años del siglo XX han presenciado los comienzos de un pequeño movimiento en pro de la emancipación de la mujer. Las mujeres participaron en algunas de las manifestaciones de la revolución de 1905-1911, y en 1910 se fundó la primera publicación periódica femenina. Las minorías religiosas del Irán, incluidos los *bahā'īs* y los *bābīs* azalíes, adoptaron una postura progresista respecto a las mujeres, lo mismo que algunas de las sectas musulmanas, por lo menos los *Ahl i-Ḥaqq*. La difusión de la influencia socialista y comunista desde el Cáucaso y Rusia hizo que se empezara a hablar de la igualdad de la mujer; lo mismo ocurrió con la difusión de las ideas liberales, si bien la continua influencia de los *'ulamā'* y la tendencia de los hombres a aferrarse a las tradiciones favorables para ellos obstaculizaron en la práctica los intentos de cambiar el patrón de la supremacía masculina. Rīzā Šāh tardó en actuar en este campo, después de haber ganado otras batallas contra los *'ulamā'* y debilitado su poder. En 1929 se decretó el uso de vestidos occidentales para los hombres, pero las mujeres no pudieron adoptar el modo de vestir de Occidente hasta 1936 año en que se prohibió el uso del velo. Ni en Turquía ni en la Unión Soviética se tomó una medida legal tan tajante; en el Irán la policía arrancaba los *chadurs* que cubrían el rostro de las mujeres. Después de 1941 esta ley dejó de imponerse a rajatabla y las clases más bajas volvieron a adoptar el velo, mientras que el vestir a la occidental se convertía en distintivo de la élite. Las mujeres empezaron también a trabajar fuera de casa, si sus padres o maridos lo permitían, y una pequeña minoría recibió instrucción pública. Por otra parte, los códigos reformados apenas alteraron la situación legal de la mujer.

Se seguía permitiendo al hombre tener cuatro esposas regulares y un número ilimitado de mujeres «temporales» (peculiaridad de la ley šī'ī), aunque la poligamia fue declinando gradualmente. El divorcio continuaba siendo fácil para el hombre y muy difícil para la mujer, y los hombres mantuvieron el derecho a la custodia de los hijos. Las mujeres estaban legalmente subordinadas a sus padres y maridos y no podían votar, presentar su candidatura para los cargos públicos, casarse con extranjeros o no musulmanes, o desempeñar un cargo en el gobierno. A pesar de la abolición del velo, el Irán permaneció en realidad detrás de la mayoría de los países musulmanes en cuanto a la reforma de la posición legal de la mujer, hasta las reformas de 1960.

Una de las realizaciones más espectaculares de Rīzā Šāh fue la construcción del ferrocarril transiraní. Aunque tanto los rusos como los ingleses habían proyectado ferrocarriles a finales del siglo XIX, decidieron finalmente frenar, más que promover, su construcción. Se había instituido un fondo para la construcción de un ferrocarril que uniese el Norte y el Sur, cuando en 1925 se crearon los monopolios del té y del azúcar, y con la ayuda de ingenieros extranjeros se completó la línea, a través de un terreno extremadamente accidentado y montañoso, en 1938. También se construyeron muchas carreteras, un telégrafo, teléfono y comunicaciones por radio.

La financiación estatal favoreció también el rápido crecimiento industrial. La industria de 1920 se había limitado a unas pocas centrales eléctricas y fábricas de cerillas, y la expansión sólo tuvo lugar en pequeñas fábricas textiles privadas. Entre 1930 y 1940, se construyeron 30 fábricas modernas, propiedad del gobierno y manejadas por él, y también unas doscientas fábricas pequeñas, financiadas en mayor o menor grado por el Estado. La mayoría de las fábricas elaboraban productos alimenticios y, virtualmente, no había industria pesada. Las altas tarifas aduaneras y los elevados costos de producción contribuyeron a que los productos manufacturados fueran más caros que antes.

Las huelgas y sindicatos fueron declarados fuera de la ley bajo Rīzā Šāh, y la ley que estableció pautas laborales mínimas en 1936 fue libremente transgredida, ya que no preveía la inspección. Las empresas propiedad del Estado o protegidas por éste sufrían los males característicos de la burocracia, ya que sus gerentes se esforzaban más en obtener favores del gobierno que en dirigir eficazmente la fábrica.

La banca quedó bajo el control del gobierno en 1927, con la fundación del Banco Nacional, que asumió la emisión de billetes de Banco y otros privilegios del «British Imperial Bank

of Persia» en 1930. Entre 1930 y 1940 se fundaron otros Bancos controlados por el gobierno, los cuales proporcionaron gran parte del capital y del crédito que se necesitaba para la modernización del país. El capital de la banca procedía principalmente de los impuestos, que gravaban especialmente a las clases pobres, mientras que el crédito iba a parar a manos de los ricos y de las clases medias, como la mayoría de los beneficios que se obtenían con los programas de Rīzā Šāh. El desarrollo de las grandes propiedades territoriales, los impuestos sobre el campesinado y la falta de una reforma agraria limitaron la modernización posible bajo Rīzā Šāh, ya que no se desarrolló el mercado de bienes manufacturados ni la productividad de la base agrícola.

En la esfera política, el poder del gobierno central creció, ya que los militares tenían ahora la fuerza y medios de transporte que les permitían controlar las tribus y las provincias y se creó también una policía nacional. Todos los funcionarios locales eran nombrados desde Teherán y responsables ante ella, situación que se mantiene en nuestros días.

Ideológicamente el nuevo régimen cultivó el nacionalismo iraní, subrayando la grandeza del Irán preislámico, lo que equivalía a condenar los siglos de dominio árabe, culpables de la decadencia del país, y a disminuir la importancia del Islam. Esta línea iba acompañada de ataques a las costumbres musulmanas y del debilitamiento del poder de los *'ulamā'* en el campo de la ley y de la educación. Sin embargo, la ruptura con los modos de vida tradicionales e islámicos no fue ni remotamente tan tajante como en la Turquía de Atatürk, a la cual Rīzā Šāh imitó con frecuencia. El renacimiento de temas preislámicos en la arquitectura y en la literatura, y el tratamiento favorable reservado a los zoroástricos iraníes fueron dos aspectos del nuevo nacionalismo.

Tanto el nacionalismo como las injusticias económicas fueron evidenciados con la cancelación, efectuada por Rīzā Šāh, de la concesión hecha a la Anglo-Persian Oil Company en 1932. En 1933 obtuvo condiciones más favorables de la Compañía, condiciones que los nacionalistas consideraron como «venderse», ya que no aumentó espectacularmente los *royalties* iraníes, aunque se amplió la fecha de la concesión de 1962 a 1993. La hostilidad iraní hacia los ingleses y el surgimiento de la potencia alemana hacia 1930 dio como resultado un aumento de la influencia política y económica de Alemania, y los alemanes empezaron a participar con un número creciente de expertos, e intensificaron las relaciones comerciales. Los agentes alemanes difundieron además la ideología nazi, y sostenían que

la base lingüística indoeuropea del Irán les permitía definirlo como un país «puramente ario».

Entre 1920 y 1940, floreció considerablemente la literatura iraní. Aunque la libertad de expresión que había caracterizado al período revolucionario fue sustituida por una rigurosa censura, los escritores de este período han podido publicar obras de crítica social bajo la forma de novelas, sátiras o poesías. Un amplio grupo de poetas importantes, incluidos algunos radicales que vivían en el exilio, continuó escribiendo en este período. Entre los mejores poetas de las tres primeras décadas del siglo están 'Išqī, Irāŷ Mīrzā, Lāhūtī, y la poetisa Parvīn I'tiṣāmī, todos los cuales se expresaron con temas de carácter social. El relato corto recibió nuevo impulso con la antología de Muḥammad Ŷamālzādeh, *Yekī būd-yekī nabūd* (equivalente a nuestro «érase una vez»), y la novela recibió nuevo contenido primero con las novelas históricas y novelas acerca de la situación de la mujer, y luego con los relatos existencialistas y pesimistas de Ṣāqid Hidāyat, el literato más representativo, y que se suicidó en 1951. Aparecieron periódicos literarios, pero tenían que enmascarar sus ideas inconformistas. La represión política también llegó incluso a ejecutar a varios altos oficiales; al asesinato del poeta 'Išqī tras haber escrito en contra de Rīzā Šāh, y al encarcelamiento, en 1937, de 53 miembros de un grupo marxista al que se acusó de ser la continuación del Partido Comunista, declarado fuera de la Ley.

Así pues, el régimen de Rīzā Šāh supuso una considerable modernización y desarrollo del país, que benefició sobre todo a una burocracia en expansión, a los militares y a los ricos, mientras que las clases más bajas y la oposición política continuaban tan oprimidas como antes. La modernización y centralización de Rīzā Šāh crearon la primer estructura efectiva del Estado y pusieron los cimientos para un desarrollo posterior.

V. LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL Y EL PERIODO POSTBELICO

Cuando Alemania atacó a Rusia en junio de 1941, Rusia e Inglaterra se aliaron e Irán fue considerado como una ruta para el avituallamiento ruso. Ambos gobiernos enviaron una nota a Teherán en la que exigían la expulsión de los alemanes, la influencia extranjera más amplia en el Irán; como Rīzā Šāh aplazaba la decisión, tropas rusas e inglesas entraron en el país en agosto de 1941. El tan ponderado ejército iraní demostró ser inútil ante tales fuerzas, y Rīzā Šāh abdicó y fue deportado a Africa del Sur, donde murió. El hijo más joven de Rīzā Šāh, Muḥammad Rīzā, nacido en 1919, fue nombrado šāh,

y con él se restableció un gobierno constitucional, formado por un gabinete, compuesto principalmente por viejos políticos anteriores a Rīzā Šāh. La desorganización económica y la inflación indujeron al gobierno a llamar otra vez a Millspaugh para que les aconsejara, pero la oposición le obligó a dimitir antes de que acabara la guerra.

A finales de 1941, los supervivientes de los 53 hombres que Rīzā Šāh había metido en la cárcel en 1937 por actividades comunistas fueron liberados, junto con otras personas formaron el Tudeh o «Partido de las masas», el primer partido político de masas desde el tiempo de los demócratas del período revolucionario. El programa del Tudeh tendía a la reforma más que a la revolución, y atrajo a varios eminentes intelectuales y liberales, aunque, a medida que transcurrió el tiempo, se convirtió en un Partido comunista típico y siguió la línea soviética.

Cuando los Estados Unidos entraron en guerra, introdujeron también tropas en el Irán, y en 1941 y 1942 enviaron además expertos para aconsejar al ejército iraní y a la policía, misiones que dieron a los Estados Unidos un considerable control sobre dichas fuerzas. El coronel H. N. Schwarzkopf, que pertenecía al FBI, se ocupó de la policía iraní y reorganizó las fuerzas de seguridad interna según el patrón estadounidense. Los contactos y la influencia sobre estas fuerzas continuaron en el período de la postguerra.

En 1943 surgieron varios partidos políticos nuevos, el más suficiente, el Partido de la voluntad nacional, fue fundado, a instancias de los ingleses, por Sayyid Zyā' al-Dīn Ṭabāṭabā'i, que acababa de volver. Este partido se convirtió pronto en el foco de las fuerzas conservadoras y probritánicas, y fue el principal rival del Tudeh; invocaba el retorno a muchas de las tradiciones islámicas abandonadas por Rīzā Šāh. En las elecciones de la *maŷlis* de 1943, los conservadores consiguieron una amplia mayoría, el Tudeh y sus simpatizantes una consistente minoría, y los nacionalistas independientes una pequeña minoría. Las fuerzas extranjeras se inmiscuían cada vez más en la política iraní: los rusos apoyaban a los radicales y a las minorías nacionales del Norte, los ingleses, a las tribus, a los *'ulamā'* y a los conservadores del Sur, y los americanos se concentraban en los departamentos clave del gobierno. Los soviéticos, entre otros, querían nuevas concesiones petrolíferas, pero la *maŷlis* aprobó una ley, presentada por un antiguo nacionalista, Muḥammad Muṣaddiq, que consideraba un crimen entablar cualquier negociación sobre el petróleo mientras las tropas extranjeras permanecieran en el Irán.

El período postbélico se caracterizó por la intensificación del conflicto político con implicaciones internacionales. El Azerbaiyán

había sido ya el centro de movimientos radicales revolucionarios en 1906-1909 y después de la primera guerra mundial. La provincia se había desarrollado en el aspecto económico, contaba con muchos políticos radicales y había sufrido muchas injusticias económicas y culturales por parte del gobierno central, incluida la prohibición de usar el turco azerbaiyaní como lengua. Las fuerzas rusas de ocupación fomentaron el desarrollo de los autonomismos locales y de las fuerzas radicales. A mediados de 1945, el poderoso Partido Tudeh del Azerbaiyán se disolvió y fue creado un partido más amplio, el Partido democrático, bajo la dirección de Ŷa'far Pīšavarī. Con la protección de las tropas soviéticas, los demócratas se apoderaron de las principales posiciones militares del Azerbaiyán. Después, en la asamblea provincial elegida en noviembre de 1945, los demócratas obtuvieron mayoría y el nuevo gobierno declaró la autonomía de la provincia, incluyendo la retención del producto de los impuestos locales, el autogobierno local y el uso del turco azerbaiyaní en las escuelas. Se comenzó también una reforma agraria.

En el kurdistán iraní, también ocupado por las tropas soviéticas, se estableció una república kurda autónoma. La presencia de las tropas soviéticas en estas dos provincias impidió que el gobierno reprimiera ambos movimientos. Las tropas soviéticas siguieron en el Irán después de la fecha que previamente se había especificado y, a instancia de los Estados Unidos, el Irán apeló a la ONU. La cuestión se arregló con una negociación privada entre el primer ministro iraní, el astuto *Qavām al-Salṭāneh,* y los soviéticos, en la cual éstos fijaron una fecha para retirar las tropas y el *Qavām* prometió una concesión petrolífera y un compromiso pacífico con el Azerbaiyán.

El crecimiento de las fuerzas izquierdistas en el Irán se demostró en la huelga general de los campos de petróleo, en julio de 1946, y en un acuerdo escrito entre el *Qavām* y Pīšavarī que concedía la mayoría de las exigencias autonomistas del Azerbaiyán presentadas en junio. Tres ministros del Tudeh entraron a formar parte del gabinete en agosto y se aprobó una nueva legislación social y sobre el trabajo. Varios jefes de las tribus del Sur que habían restablecido sus antiguos lazos con los ingleses, manifestaron su oposición a los ministros del Tudeh y, en septiembre de 1946, una insurrección tribal dirigida por los jefes de los Qašqai pidió la dimisión de los ministros del Tudeh, la cual se concedió en octubre. Tras anunciar que las elecciones nacionales se celebrarían bajo la tutela del ejército nacional, el gobierno *Qavām* envió tropas hacia el norte del país en noviembre de 1946 para aplastar los movimientos autonomistas del Azerbaiyán y del Kurdistán. La represión fue sangrienta y las reformas autonomistas fueron suprimidas.

La *maŷlis* rechazó entonces la concesión de petróleo a los soviéticos que había sido propuesta. La influencia de los Estados Unidos fue en parte responsable de este y otros movimientos antisoviéticos, influencia que aumentó cuando crecieron las misiones de expertos americanos en el ejército y en la policía y con el desarrollo de la ayuda militar. El miedo del Irán oficial a las presiones soviéticas le llevó a estrechar sus relaciones con los Estados Unidos en los últimos años de la década 1940-1950.

La extrema desorganización que había sufrido la economía a raíz de la guerra llevó al gobierno iraní, con la ayuda de consejeros americanos, a proponer el primer plan quinquenal para la economía en 1949. El plan se concentraba en las medidas técnicas y en un aumento de la inversión, y no proponía ninguna reforma estructural del sistema de posesión de tierras o de cualquier otro sector, excepto la sugerencia de vender las empresas del gobierno a capitalistas privados. Aunque algunas industrias del gobierno fueron vendidas y se restablecieron, esto habría ocurrido probablemente sin el plan, y el desarrollo de la vida económica durante este plan y los siguientes tuvo lugar de una manera autónoma, sin intentos serios de llevarlos a cabo.

El descontento económico y social siguió siendo agudo en el período de la postguerra y se concentró en la sociedad petrolífera llamada «Anglo-Iranian» desde que, en 1935, Rīzā Šāh pidió a los gobiernos extranjeros que sustituyeran el nombre occidental de Persia por el local, Irán. Los derechos permanentes establecidos en 1933 habían bajado de valor al mismo tiempo que los Estados Unidos estaban concediendo derechos mucho más elevados a compañías de países vecinos. Los ingleses ofrecieron un «acuerdo supletorio» en 1949, que fue aceptado por el gabinete pero no por la *maŷlis*. Las elecciones de 1950 se centraron en el asunto del petróleo, y una coalición nacionalista, el Frente Nacional, dirigido por Muṣaddiq, obtuvo una amplia mayoría. El nuevo primer ministro, el general 'Alī Razmarā, que favorecía a la sociedad petrolera, fue asesinado en marzo de 1951 por un miembro de un grupo de fanáticos religiosos. El sentimiento popular en la cuestión del petróleo era tan fuerte que la mayoría del *maŷlis* siguió a Muṣaddiq y, como éste había propuesto, la compañía de petróleos fue nacionalizada en marzo de 1951. El Partido Tudeh, aunque fuera de la ley después de intentos de asesinar al Šāh en 1949, recuperó fuerza a partir de este momento.

Las principales compañías petrolíferas mundiales, respaldadas por los gobiernos de Inglaterra y Estados Unidos, instituyeron un boicot internacional efectivo del petróleo iraní, de modo que clientes en potencia, como Italia y Japón, fueron invitados a desistir. Muṣaddiq, que era nombrado primer mi-

nistro en este momento, se encontró con la pérdida total del producto del petróleo y con la negativa de los Estados Unidos en cuanto a la concesión de un empréstito o ayuda hasta que la cuestión del petróleo estuviera resuelta.

Muṣaddiq era tan popular en el Irán que el Šāh no se atrevió a deponerle; por otra parte, Muṣaddiq nunca consiguió, a pesar de sus esfuerzos, hacerse con el mando de las fuerzas armadas iraníes. En agosto de 1953, después de una crisis en la que el Šāh abandonó el Irán, las fuerzas iraníes, adiestradas por los americanos, dirigieron un movimiento que consiguió destituir y arrestar a Muṣaddiq, hacer volver al Šāh, ahora con autoridad plena, con el general Zāhidī como primer ministro. Aunque la historia exacta del golpe no se ha esclarecido, muchas fuentes estadounidenses están de acuerdo con la opinión, casi generalizada en el Irán, de que se trató de un «éxito» de la CIA. Por otra parte, Muṣaddiq había perdido para entonces a muchos de sus partidarios, religiosos o no, y ni siquiera el Tudeh se movió en su favor.

Inmediatamente después del golpe de estado, los Estados Unidos ofrecieron una ayuda de emergencia de 45 millones de dólares, y la ayuda americana, el apoyo militar y los empréstitos continuaron siendo elementos importantes para el gobierno del Šāh.

En agosto de 1954, fue firmado un acuerdo sobre el petróleo en el que se mantenía la teoría de la nacionalización pero que, en la práctica, ponía el control de la principal zona petrolífera en manos de un consorcio del cual la AIOC tenía un 40 por 100 de las acciones, las compañías americanas otro 40 por 100, y una compañía francesa y la Royal Dutch Shell el 20 por 100 restante. Se mejoró la compensación a satisfacer al Irán, que recuperó también los derechos al petróleo de las zonas aún inexploradas. Los ingresos provenientes del petróleo llegaron a constituir más de las tres cuartas partes de la renta total del gobierno en los años 1960, y junto con la ayuda extranjera y los empréstitos se consiguió un considerable desarrollo económico.

En los años siguientes a la caída de Muṣaddiq, el Tudeh y el Frente Nacional quedaron suprimidos; muchos de sus miembros fueron torturados y encarcelados y otros marcharon al exilio. Un significativo grupo de simpatizantes del Tudeh entre los oficiales del ejército fue ejecutado, y el ejército continuó siendo el principal bastión de apoyo del gobierno en contra de las potenciales manifestaciones de descontento. Los partidos y el gobierno de gabinete fueron sustituidos por un sistema similar al que había bajo Rīzā Šāh, en el que se seguía eligiendo y reuniendo la *maŷlis*, pero el poder real estaba concen-

tado en manos del Šāh y de aquellas personas que ocupaban los cargos, efímeros siempre, que él nombraba. Aunque uno o dos partidos de «oposición» consiguieron reconocimiento oficial en los años 60, ya no se admitió la libre organización de grupos y partidos políticos independientes.

Si bien la libertad política fue sofocada, el gobierno supo aprovechar ventajosamente la relativa prosperidad económica producida sobre todo por el crecimiento de la producción y rentas del petróleo. Aunque la planificación económica era más un mito que una realidad, las inversiones, privadas y gubernamentales, favorecieron la industrialización y la red de transportes. El creciente consumo y los ostentosos edificios urbanos reflejaban la naturaleza del poco planificado desarrollo de la economía iraní, estadísticamente impresionante, sobre todo en los últimos años de la década de los 60, en los cuales el nivel de vida se elevó considerablemente.

Los años siguientes a 1960 presenciaron también las primeras reformas sociales serias de Muḥammad Rīzā Šāh. Un nuevo primer ministro, 'Alī Amīnī, y su ministro de agricultura, Ḥasan Arsanŷānī (muerto en 1969), contribuyeron a la realización de una serie de reformas, la más importante de las cuales fue la reforma agraria de 1962. Esta reforma vendió, a precios bajos, la tierra de los grandes latifundios a los campesinos que la trabajaban. Aunque, hasta 1969, menos de la quinta parte de los campesinos del Irán han comprado realmente sus tierras, mientras los restantes terrenos quedaban bajo unas disposiciones legales que apenas cabe titularlas como reformas, se asiste, aun dentro de estos límites, a un cambio significativo que ha fomentado las inversiones agrícolas y ha ayudado a elevar el nivel de vida de los nuevos propietarios.

En 1962, las mujeres obtuvieron el derecho al voto y a ocupar cargos oficiales, a pesar de la oposición de los *'ulamā'*. En 1967, la ley para la protección de la familia hizo el divorcio más difícil para los hombres y más fácil para las mujeres, dio a éstas la posibilidad de obtener la custodia de los hijos y, en general, creó una situación legal más equitativa que, sin embargo, no se realizará totalmente sin la ayuda de una campaña de educación masiva. El gobierno patrocinó «grupos de alfabetización» para los campesinos y la difusión de escuelas públicas laicas a todos los niveles, contribuyendo así a la tarea de modernización.

En 1963 estallaron serios desórdenes antigubernamentales en Teherán, en Shiraz y en otros lugares. Aunque el gobierno culpó a los *'ulamā'* y a la oposición reaccionaria a la reforma, dichos desórdenes también representaban el sentimiento popular contra lo que se consideraba como tiranía. Los motines fue-

ron sofocados por el ejército, pero ha habido en los últimos años movimientos más restringidos, sobre todo entre los estudiantes universitarios, que la prensa mundial ha silenciado. Muchos reformadores y ex radicales han entrado a formar parte del gobierno, el cual es probablemente más popular de cuanto lo fue en la década posterior a 1953, pero el gobierno aún se enfrenta con el descontento de quienes desean reformas más radicales, libertad de prensa y de vida política y verse libres de la omnipresente policía secreta. La reforma y el rápido desarrolló económico no han acallado las exigencias políticas, especialmente de los estudiantes, dentro y fuera del país.

A partir de la segunda guerra mundial, la literatura ha continuado siendo una de las fuerzas más efectivas de la crítica social. A la antigua generación de críticos sociales, como Buzurg 'Alavī, ahora en la Universidad Humbolt, en Berlín oriental, se le ha añadido un grupo más joven de prosistas, satíricos y poetas. En poesía ha habido además un importante desarrollo estilístico y formal que se aleja de las formas clásicas para adoptar el verso libre y nuevos metros, movimiento poético del que fue pionero Nīmā Yūšīŷ. En los últimos años, el gobierno ha prestado apoyo a las tradiciones populares y clásicas, a la música persa que a menudo acompaña a la poesía y a la danza. La radio del Estado transmite tanto música tradicional y poesía como música más moderna, que se ha desviado de las formas tradicionales. Mientras la estética se caracteriza a menudo por una imitación superficial de los estilos occidentales, se aprecia cada vez más la tradición local de las artes tanto clásicas como populares y se empieza a intentar adaptarlas a los nuevos gustos y necesidades.

En cuanto a política exterior, el Šāh mantiene recientemente buenas relaciones con la Unión Soviética, Europa oriental e Israel, todo lo cual le ha producido beneficios económicos. Los soviéticos están construyendo la acería que el Irán ha deseado durante tanto tiempo, y que será pagada con el gas natural de los campos de petróleo, no utilizado hasta hace muy poco, y otros países de Europa oriental están contribuyendo a la construcción de fábricas con empréstitos al 2,5 por 100 de interés. Con su rápido desarrollo industrial y su pretensión de conseguir una posición hegemónica en el Golfo Pérsico, una vez que los ingleses se hayan ido, el Irán ha pasado de ser un país controlado en su mayor parte por los extranjeros a poder utilizar las rivalidades de éstos de una manera efectiva para hacer progresar su propia posición económica y política. Si el país va a ser capaz de satisfacer las exigencias de mayor libertad, democracia y justicia social es algo que queda por ver.

La historia de Afganistán es en gran parte producto de su geografía. El país situado en la parte oriental de la altiplanicie iraní, está dividido por las estribaciones occidentales de la barrera montañosa que separa y protege el subcontinente de la India de la rapiña de los hombres de las estepas del Asia central. Unicamente en el Afganistán ofrecen estas montañas acceso a los ejércitos, y, a través de ellas o rodeando su flanco occidental, han llegado casi todas las invasiones de la India.

Además, el terreno accidentado del Afganistán, con sus puntiagudas montañas, colinas rocosas, pasos estrechos y valles fluviales, ha proporcionado refugio y perpetuado la existencia de grupos étnicos dispares. La hostilidad de estos grupos entre sí ha sido también un factor significativo en el pasado del Afganistán.

De estos grupos étnicos, el mayor y más importante es el de los afganos, término que se aplica con propiedad únicamente a aquellos que hablan la lengua pustu o pujtu. Los afganos han dominado el Afganistán desde que éste se constituyó en nación en 1747. De fuerte tradición tribal, los afganos se han distinguido siempre por su intenso orgullo étnico, su valor y habilidad militar, y por un individualismo y amor a la libertad casi único en Asia.

El segundo grupo es el de los taŷik o «farsiwan» (de lengua persa). En la época medieval, el nombre de taŷik denominaba al árabe nacido fuera de Arabia, pero hoy se aplica a quienes, siendo de habla persa, viven entre gente de habla turca o hablan pustu. Parece ser que los taŷik han tenido diversos orígenes. Algunos son en apariencia similares a la gente del Irán oriental; otros, llamados los «taŷik de la montaña», pueden ser autóctonos, otros parecen ser sartos, el antiguo pueblo iranio de Asia central que habitaba los oasis.

El norte de Afganistán está habitado por una serie de gentes de origen turco. Los más importantes son los uzbekos, descendientes de una sección de la Horda de Oro que se trasladó a Transoxiana en el siglo XV, y los turcomanos, aparentemente descendientes de los turcos Oguz, que saquearon Jurasán, Transoxiana y parte de Afganistán en el siglo XII.

El macizo central montañoso de Afganistán está habitado por los hazaras, un pueblo de tipo físico mongoloide pero de habla persa. Este pueblo se describe general e incorrectamente como descendiente de las tropas que dejó en la región Gengis Jān. Es más probable que procedan de tribus mongoles que entraron en el territorio hacia el siglo XIV o de fugitivos de las muchas revueltas de la Persia il-janí.

Hay otros grupos étnicos en el país, como Qizilbaš, Chahar-Aimaq, Nurs, Urmares, Kirgizes, Kara Kalpaks y Baluches. Sin embargo, ninguno de éstos ha representado mucho en la historia del Afganistán.

A causa de su situación geográfica Afganistán ha sido un importante crisol donde poderosas y diversas corrientes culturales se han encontrado, confrontado y fundido. La fuerza básica de la cultura afgana es irania en el sentido más amplio del término. También la India ha contribuido, al menos tanto como Asia central, mientras que los mismos afganos han aportado sus propias cualidades étnicas personales. Por último, naturalmente, el Islam ha estado omnipresente.

Casi todo el pueblo de Afganistán es musulmán, con un 80 por 100 aproximado de rama sunní, de la interpretación ḥanafí. Alrededor del 18 por 100, incluyendo casi todos los Hazaras, son šī'íes Ŷafaríes o Iṯno 'Asariya (duodecimanos). También hay algunos ismā'īlíes en el Norte.

El pueblo del Afganistán, y en particular los afganos, ha sido a menudo descrito en el mundo occidental como particularmente fanático en materia religiosa. Esto en realidad fue el producto de la resistencia afgana a las presiones del imperialismo, y los afganos, considerando su aislamiento relativo y falta de educación general son tan tolerantes como otros pueblos musulmanes y más que algunos de ellos. De cualquier modo, el Islam, con todas sus características tanto religiosas como culturales, desempeña un importante papel en el país.

En Afganistán se hablan varias lenguas; algunas, por desgracia, no han sido investigadas desde el punto de vista filológico. Sin embargo, las lenguas más importantes son el pustu, el persa y el turco. El pustu (o pujtu), en sus dos dialectos principales, es la lengua de los afganos; su origen es incierto, aunque claramente de tipo iranio-oriental, relacionado con el persa, pero no derivado de él. El persa afgano, conocido como dari, es similar al del Irán, pero parece que contiene más palabras árabes y arcaicas. Los uzbekos y turcomanos hablan dialectos del turco ligeramente diferentes entre sí.

Afganistán continúa siendo un país con una economía de subsistencia, a pesar de los recientes y enérgicos esfuerzos del gobierno afgano. La mayoría de los afganos son campesinos sedentarios, y el trigo constituye su principal cultivo. Otros, sin embargo, combinan la vida en pueblos con la trashumancia en verano, combinando así la producción ganadera y la agrícola. Además hay alrededor de dos millones de «verdaderos» nómadas, que dependen de las ovejas y de los camellos.

En la segunda mitad del siglo XV, Afganistán aún formaba parte del dividido Imperio timurida. Kabul era gobernada por uno de los descendientes de Timur-i Leng (Tamerlán) y Herat por otro. Dicho gobierno era poco fuerte, pues la mayoría del país estaba en manos de poderosas e independientes tribus. Todavía en 1504, otro de estos príncipes timuríes, arrojado de sus posesiones de Fergana, al norte del Amu Darya, por la horda uzbeka, llegó a Kabul y se hizo con el control de la ciudad. Este hombre, Zahīr al-Dīn Muḥammad Bābur, fue uno de los más capaces y probablemente el más fascinante de los descendientes de Timur. Al establecer su control sobre gran parte del Afganistán oriental, invadió la India en 1526 e inauguró la dinastía llamada del Gran Mogol (Mogul).

Poco antes, el severo Šāh Ismā'īl había establecido la dinastía Ṣafaví en el Irán, de modo que el nacimiento de estos dos poderosos estados fue casi contemporáneo. En general, las relaciones Mogol-Ṣafavíes fueron bastante amistosas, aunque Afganistán hizo el papel de amortiguador entre ellos. Kabul y el Afganistán oriental estaban bajo soberanía mogul; Herat y Afganistán occidental bajo la de los Ṣafavíes. Kandahar marcaba la frontera entre las respectivas esferas de influencia y cambió de manos en varias ocasiones. Ni los persas ni los indios consiguieron, sin embargo, establecer un control sólido sobre las poderosas tribus afganas.

En 1709 la tribu Gilzai (Galŷi) asentada alrededor de Kandahar, se rebeló y mató a la guarnición iraní y al gobernador y declaró su independencia. Poco después, los Abdali (ahora Durrani) siguieron su ejemplo y tomaron Herat de los decadentes Ṣafavíes.

La debilidad ṣafaví era evidente. No tardaron los Gilzai en adentrarse profundamente en el Irán. Una de estas expediciones, dirigida por un jefe de los Gilzai, Maḥmud, atacó audazmente la propia Ispahán donde, en 1722, el impotente Šāh Ḥusayn entregó su trono al invasor.

El gobierno afgano fue corto. Los iraníes odiaban a los afganos tanto por sus divergencias teológicas como por su opresión, mientras que la posibilidad para los Gilzai de recibir refuerzos de Afganistán quedaba excluida por las rivalidades entre tribus. La resistencia iraní fue nominalmente dirigida por un hijo de Šāh Ḥusayn, Ṭahmāsp Mīrzā, pero el héroe auténtico fue el genio militar Nādir Qulī Jān, más tarde Nādir Šāh. Los afganos fueron derrotados en una serie de batallas en 1730, evacuaron el país, y muchos encontraron la muerte en el desierto del Beluchistán.

Nādir Šāh era ahora el dueño del Irán, aunque esperó hasta 1736 para proclamarse šāh. Al año siguiente invadió Afganistán

infligió a los Gilzai una derrota desastrosa y marchó a la conquista de Delhi. Fue muy ayudado por los afganos Abdali, sus preferidos entre todas sus tropas. Sin embargo, cada vez más paranoico, fue asesinado por sus oficiales iraníes en 1747.

Afganistán, como nación, fue obra de Nādir Šāh. Bajo su mandato los Abdalis aprendieron disciplina y organización, mientras que sus principales rivales, los Gilzai, todavía no se habían recobrado de su derrota a manos de Nādir y, de cualquier modo, tenían poca solidaridad tribal. Como resultado, los janes de las siete subtribus Abdali se reunieron cerca de Kandahar y eligieron a uno de los suyos, Aḥmad Šāh, primer «rey de los afganos».

Aḥmad Šāh contaba a la sazón veintitrés años, pero se había distinguido en el ejército de Nādir Šāh y era uno de los oficiales favoritos de éste. Era un táctico brillante y tenía una personalidad extraordinariamente agradable, cualidades con las que se hizo querer por sus compañeros de tribu y que permitieron que otros afganos aceptaran de mejor grado esta amenaza a su tan querida libertad tribal. Además, no intentó organizar un despotismo centralizado, sino que se contentó con gobernar como primero entre iguales en una especie de feudalismo tribal. Los jefes se elegían generalmente entre los janes Abdali, pero todos los afganos eran aceptados en plano de igualdad con los miembros de la tribu Abdali mientras que los grupos étnicos no afganos recibían protección y justicia.

Dirigidos por Aḥmad Šāh en una casi incesante campaña, los afganos crearon un imperio. A su muerte, en 1772, Aḥmad Šāh controlaba más o menos directamente toda la tierra que se extiende desde el río Amu Darya hasta el Océano Indico y desde Delhi a Nisapur. Este imperio había de caer tan rápidamente como había surgido, porque había fuerzas destructivas ocultas en su sistema, que únicamente su personalidad y habilidad le habían permitido controlar.

A pesar de su fuerte orgullo étnico, los afganos tenían poco sentido de lealtad a la nación; su preocupación se centraba en su clan o tribu. De este modo, los intereses personales o tribales tenían preferencia sobre los intereses del país en cualquier conflicto. Además, no se había previsto ningún sistema de sucesión al trono; cualesquiera fuesen los deseos del rey, su poder moría con él, y esta situación llevaba casi invariablemente a luchas por el trono. Esto se complicaba por el hecho de que el clan de Aḥmad Šāh, el de los Sadozai, aunque prestigioso, no contaba más que con la lealtad directa de la subtribu de los Popolzai, a quienes encabezaba. Otro clan, el de los Muhammadzai, encabezaba la subtribu de los Barukzai, la

mayor y más poderosa, con mucha diferencia, entre las tribus de los Abdali (Durrani).

Hacia 1822, sólo cincuenta años después de la muerte de Aḥmad Šāh, su imperio se había desvanecido y el Afganistán estaba débil y dividido. La dinastía de los Sadozai había sido destronada, y únicamente conservaba un precario control sobre la ciudad de Herat. El Afganistán del Norte se hallaba en manos de janes uzbekos insignificantes, mientras que las otras partes del país estaban controladas por miembros del clan victorioso de los Muhammadzai, que los administraban como posesiones privadas y personales. Los Sijs habían tomado el poder en el Punyab y habían capturado la ciudad afgana de Pesawer, mientras que en las otras partes de la India los ingleses estaban estableciendo enérgicamente su soberanía definitiva.

En esta época, uno de los janes Muhammadzai, Dost Muḥammad, se convirtió en el gobernante de Kabul y de los territorios adyacentes. Era, como Aḥmad Šāh, un hombre de una habilidad impresionante y de una personalidad muy atractiva; pronto llegó a ser el elemento dominante en el Afganistán y fue coronado como Amīr en Kabul en 1837. Bajo su dirección, el país podría haber recuperado estabilidad, pero por desgracia se debatía entre la gran rivalidad de las potencias, y en tal situación había de permanecer durante un siglo. La expansión oriental de Rusia había suscitado la aprensión inglesa acerca de un posible peligro para la India y dio lugar a la rusofobia que tan importante papel había de jugar en la política de Inglaterra en Asia durante el siglo XIX. Los dirigentes ingleses pensaban que sería relativamente fácil colocar una marioneta británica en el trono afgano que hiciera del Afganistán un seguro bastión del flanco más vulnerable de la India.

Este plan condujo a dos invasiones británicas de Afganistán. La primera (1839-1842) terminó en fracaso a causa de la eficaz resistencia afgana y culminó con la evacuación de los ingleses, la muerte del títere, Šāh Sujah, y la vuelta de Dost Muḥammad al trono. A pesar de los destrozos de la guerra y de las hostilidades que provocó en Afganistán, Dost Muḥammad fue capaz de reemprender lo que la invasión había interrumpido, y a su muerte, en 1836, había conseguido agrupar el país bajo su jefatura.

La segunda guerra anglo-afgana (1878-1880) tuvo una motivación casi idéntica a la primera. Desde el punto de vista británico, tuvo más éxito que la anterior, porque el amīr afgano, 'Abd al-Raḥman, que alcanzó el poder tras la retirada de los ingleses, consintió en conceder a éstos el control de la política exterior afgana. Desde el punto de vista afgano, el asunto tuvo efectos desastrosos, pues hizo que cundiera el fanatismo reli-

gioso y que se autoimpusiera un aislamiento que había de impedir el progreso en el Afganistán durante cincuenta años.

'Abd al-Rahman (1880-1901) era una mezcla de inteligencia, habilidad y determinación. Dedicó su mandato a fortalecer el poder del gobierno, y se valió para este propósito del soborno, de la tortura y del asesinato. Cuando murió, el poder de las tribus estaba debilitado, aunque no controlado, pero su memoria no se venera, no tanto por su crueldad como por el acuerdo Durand que los ingleses le forzaron a firmar en 1893. Dicho acuerdo establecía las fronteras orientales de Afganistán y dejaba a varios millones de habitantes fuera de jurisdicción afgana, creando así un irredentismo que ha continuado hasta el presente.

Afganistán se mantuvo neutral durante la primera guerra mundial, a pesar de las fuertes presiones de los jefes afganos que apoyaban el ataque en la India al antiguo enemigo, los ingleses. El amīr afgano, Habibullah Jān, esperaba sin duda que esta política de neutralidad traería consigo la total independencia de Afganistán; la negativa inglesa a acceder a esta demanda contribuyó probablemente al resentimiento popular que motivó su asesinato en 1919. Le sucedió su hijo Amanullah Jān, quien, llevado por los relatos exagerados que corrían acerca de la agitación que hacía tambalearse a la India de la postguerra, inició una serie de movimientos de tropas provocativos que condujeron a una declaración de guerra británica el 6 de mayo de 1919. La lucha fue corta y no resolvió nada. Los ingleses, hartos de la guerra, no se sentían con ánimo de emprender una campaña extensa. El 8 de agosto de 1919 se concluyó un tratado que aceptaba la total independencia de Afganistán.

Alentado por esta victoria, Amanullah Jān (ahora con el título de Šāh) comenzó un programa de reforma y modernización que culminó al regreso de un triunfante viaje por Europa en 1927. Sus esfuerzos anteriores, incluida la importación de varios técnicos europeos, habían merecido la aprobación general, pero ahora se aventuró en el terreno delicado de las costumbres sociales, abogando por el fin del *purdah*, o aislamiento de las mujeres, e introdujo la monogamia y la educación obligatoria para las niñas. Esto suscitó una oposición religiosa y conservadora quizá estimulada por fuerzas del exterior y, en noviembre de 1928, estalló una revuelta tribal. El ejército, descuidado por el rey reformador, demostró ser inútil, y a los pocos meses Amanullah estaba en el exilio, mientras un bandido analfabeto, apodado Bacha Saqao, «hijo del aguador», ocupaba el trono afgano, aunque no muy firmemente.

El gobierno del bandido fue breve. Cuatro valerosos hermanos, parientes de Amanullah, pero de una rama colateral de

la familia de los Muḥammadzai, organizaron la oposición, y con apoyo de las tribus derrotaron y ejecutaron al amīr usurpador. El 17 de octubre de 1929, uno de estos hermanos, Nadīr Šāh, fue elegido por aclamación nuevo rey de Afganistán. Cuatro años después fue asesinado, pero la corona pasó pacíficamente a su hijo de diecinueve años, Muḥammad Zāhir Šāh.

Hasta el final de la segunda guerra mundial, el gobierno de Afganistán estuvo en su mayor parte en manos de los tres tíos supervivientes de Zāhir Šāh. Estos hombres eran básicamente progresistas, pero la posición de la nueva dinastía era relativamente inestable y la oposición conservadora y tribal era siempre posible. Por esta razón el progreso social, económico y político fue lento e intermitente.

El fin de la segunda guerra mundial, la independencia de la India y la creación de Pakistán llevó a Afganistán a una nueva serie de reivindicaciones y problemas. Los afganos quedaron amargamente desilusionados cuando la tierra irredenta, largo tiempo deseada, no les fue devuelta, sino que se le asignó a Pakistán, hecho que creó una animosidad entre ambos países vecinos que aún dista mucho de haber sido resuelta. Al mismo tiempo, había aparecido una nueva generación de dirigentes, hombres a menudo educados en Occidente impresionados y resentidos por el retraso y estancamiento de Afganistán. Como resultado, el gobierno afgano se embarcó en un programa de modernización sin precedentes.

Al principio, Afganistán acudió a los Estados Unidos en busca de asistencia, y llegaron gran número de técnicos y consejeros americanos. En 1956, la Unión Soviética se unió al programa de asistencia, y desde entonces ambos rivales de la «guerra fría» han actuado en ayuda del progreso afgano. La ayuda soviética, por ejemplo, ha modernizado el ejército afgano hasta el punto que, quizá por primera vez en su historia, el gobierno afgano no depende tan completamente de la buena voluntad de las poderosas tribus.

3. La India

1. EL ISLAM EN LA INDIA Y SU DESARROLLO HISTORICO

El historiador del Islam en general, subestima habitualmente el lugar del sub-continente indo-pakistaní en la estructura total de la historia de los pueblos islámicos, considerándolo como una mera frontera del Islam de modo semejante al Africa tropical, Asia central o Asia suboriental. Esto es en parte herencia de los historiadores medievales musulmanes. La historiografía árabe del Islam ignora generalmente a la India con unas pocas excepciones notables. La historiografía persa, especialmente la del período iljānī (1256-1336), sin embargo, no ignora a la India aunque ofrece una pobre información acerca de ella. La historiografía indo-persa que floreció desde el siglo x al XVIII da al poder político de la India musulmana su debido lugar en la historia política y dinástica general del mundo del Islam.

La historiografía occidental del Islam se basó inicialmente en fuentes árabes y siguió la tradición árabe. Políticamente, el Asia del Sur estuvo pronto (entre 1757 y 1857) bajo dominio inglés y fue considerada como una unidad del todo diferente, no sólo política y geográficamente, sino también históricamente, del Oriente Próximo, al cual no sólo se consideraba el corazón del Islam, como es en realidad, sino también y erróneamente, el área exclusiva de desarrollo cultural y político del Islam. En la mayoría de las universidades occidentales los estudios islámicos son aún sinónimo de estudios del Oriente Próximo, centrados enteramente en el mundo árabe, Turquía e Irán y, en menor medida, en el norte de Africa, ignorando la India, Asia central y Asia sudoriental y relegando su estudio a disciplinas que se ocupan de los países ajenos al mundo islámico. Sólo recientemente la India islámica y Pakistán han empezado a estudiarse dentro de la estructura general de la historia islámica.

La India islámica, a pesar de su coexistencia regional y social con la India hindú, ha sido parte integrante del mundo islámico y a través de su historia se ha considerado a sí misma como tal. El Islam sentó sus bases en la India en la primera década del siglo VIII, durante su segunda oleada expansiva bajo los Omeyas. Sind y Punjab del Sur formaron una provincia omeya, luego, del califato 'abbāsí y más tarde del Estado ṣaffārí. Durante los siglos XI y XII la mitad sur de la India noroccidental (que hoy es el Pakistán occidental) era un Estado

musulmán ismā'īlī con lazos ideológicos y casi políticos con los fāṭimíes de Egipto. En este período de tiempo partes del norte de la India conquistada primero por los Gaznawíes y por la expansión que de esta conquista hicieron los Gūríes, fueron gobernadas respectivamente desde Gazna y Gur, ciudades de Afganistán fuera del Asia meridional. Los gobernantes de las dinastías gaznawí y gūrí además de sus confrontaciones militares contra sus adversarios en Asia central y Persia realizaron exploraciones y conquistas en la India. Cuando en 1206 se estableció el sultanato de Delhi y, a causa de las conquistas mongolas en los territorios islámicos colindantes tuvo que limitarse a una existencia política exclusivamente india, en la segunda generación, bajo Iletmiš (1211-1236), buscó la confirmación de su legalidad y legitimidad mediante una investidura del califa 'abbāsí al-Mustanṣir (1226-1242), como habían hecho antes los Gaznawíes y Gūríes. Los sultanes de Delhi continuaron rindiendo homenaje a los califas 'abbāsíes en su moneda y en los sermones del viernes. Incluso después de la caída del califato 'abbāsí en 1258 y el saqueo de Bagdad por los mongoles, el «mito» de la soberanía 'abbāsí persistió en la acuñación de moneda de los sultanes de Delhi durante un largo tiempo. El sultán de Delhi, Muḥammad ibn Tugluq (1325-1351) obtuvo la investidura de tres califas 'abbāsíes sucesivos exiliados en El Cairo, uno de los cuales invistió también a Fīrūz Šāh Tugluq (1351-1389). Bajo Timur (Tamerlán) la India noroccidental se convirtió en un protectorado de su Imperio tártaro; su nombre y el de su sucesor Šāhruj se mencionaban en los sermones del viernes bajo Jidar Jān (1414-1421), gobernante indio que dominó un pequeño reino asentado en Delhi en nombre de ellos

Durante el siglo XIII, cuando el corazón del Islam era saqueado y ocupado por los mongoles, cuando los cruzados reivindicaban aún las posesiones musulmanas en el Levante, y cuando el poder político musulmán retrocedía ante la Reconquista española, únicamente en la India el poder islámico estaba aún en expansión y pasaba a la ofensiva.

En 1526 Bābur invadió la India y consiguió poner las bases de lo que se convertiría en el Imperio mongol, aspirando a la herencia territorial de los Timuríes en la India. De Bābur a Awrangzīb (muerto en 1707) la India mogola permaneció en primera línea del mundo islámico, siendo una de las tres grandes potencias musulmanas, junto con los Otomanos y los Ṣafavíes, manteniendo relaciones variables con ellos y con el Asia central uzbeka, intercambiando enviados, sosteniendo contactos comerciales y recibiendo a intelectuales procedentes de estos países. El sultanato marítimo de Gujarāt (1391-1583) había establecido desde tiempo atrás relaciones diplomáticas y

coordinación naval con los Mamelucos y los Otomanos, y recibía un flujo constante de inmigración musulmana desde el extranjero. El reino bahmaní (1347-1527) también había estado en contacto con países islámicos fuera de la India y los estados šī'íes que le sucedieron, Golconda y Bījāpur, aceptaron voluntariamente la primacía religiosa simbólica si no la soberanía real del Irán ṣafaví, hasta que el dominio mogol se impuso por la fuerza durante el reinado de Šāh Ŷahān (1628-1657).

Durante la rápida decadencia de los imperios musulmanes, el otomano, el ṣafaví y el mogol, que se hacía palpable alrededor de 1700, la reacción de la India ante la decadencia musulmana fue tan singular en la historia religiosa como lo fue la de Arabia; pero —a diferencia de Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb del Neŷd— el principal pensador religioso de la India, Šāh Walī-Allah (m. en 1763) no formó una secta; introdujo una interpretación fundamentalista de la teología y sociología compaginada con la ortodoxia tradicional, que tenía la suficiente imaginación y amplitud de miras para inspirar a pensadores posteriores la idea de tomar la antorcha del modernismo cuando se vieron enfrentados a las presiones políticas e ideológicas de Occidente. Durante el final del siglo XVIII y principios del XIX, la India musulmana fue la primera, aunque no la más importante, en responder, en parte afirmativamente, al impacto de los conceptos e instituciones legales de Occidente. A medida que los medios de comunicación británicos familiarizaban a la clase culta de la India musulmana con la situación y los problemas del mundo islámico, durante la guerra de Crimea y después de ella, desde 1870 en adelante, se desarrolló en la India musulmana una corriente espontánea de panislamismo que culminó en el movimiento revolucionario masivo de Jilāfat entre 1919 y 1923. Con Muḥammad Iqbāl (1875-1938) la India islámica produjo el poeta cuya conciencia de «islamidad» fue mayor que la de cualquier otro poeta musulmán. Por último, en Pakistán encontramos el primer Estado islámico moderno, creado específicamente para preservar la identidad islámica de la mayor parte de la población indomusulmana que, durante sus veintidós años de existencia, ha continuado el experimento de llevar a cabo la simbiosis de los principios básicamente musulmanes y las exigencias de una civilización tecnológica moderna.

II. LA INDIA MUSULMANA EN SUS RELACIONES CON LA INDIA HINDU

Cuanto se ha dicho no significa que la historia islámica de la India, que está inserta en el medio geográfico y étnico del subcontinente indio, no haya formado al mismo tiempo parte

de la historia cronológica y real de la India y de todos sus pueblos, sumulmanes o no. De hecho, el sultanato de Delhi, los reinos musulmanes regionales y el Imperio mongol y, por último, el Pakistán afectaron al destino político, social y económico de los no musulmanes tanto como al de los musulmanes.

Después de la ocupación de Sind, en la segunda década del siglo VIII, la política de Muḥammad ibn Qāsim y de sus sucesores fue la de mantener todos los rasgos de las formas locales de administración compatibles con la política árabe-islámica del período omeya. En el Sind árabe los hindúes eran empleados en la administración civil y fiscal. Un hindú convertido al islamismo, Sīskar, que había sido antes ministro del vencido rajá hindú Dāhir, fue el principal consejero administrativo de Muḥammad Qāsim. Ninguna mujer había acompañado al ejército árabe durante su conquista de Sind y el Punjab meridional y no hay evidencia histórica de que fueran después. Del mismo modo es poco probable que muchas mujeres árabes acompañaran a los comerciantes que llegaron a las costas meridionales de la India y se establecieron allí. Por eso el matrimonio con una mujer hindú fue un proceso que comenzó con la misma presencia musulmana y continuó a través del período indo-musulmán aunque quizá con frecuencia decreciente según aumentaba el número de mujeres, bien inmigrantes musulmanas, bien descendientes de conversos al islamismo desde hacía varias generaciones.

Ya desde los primeros ṣaffāríes (867-911) un contingente indio de esclavos representó un papel importante en el ejército de dicha dinastía. Maḥmūd de Gazna (998-1030), que saqueó los templos indios, tenía también tres divisiones hindúes en su ejército. Varios generales hindúes llegaron a ocupar altos cargos en el ejército gaznawí. Uno de ellos, Tilak, alcanzó gran poder y al mando de una fuerza predominantemente hindú derrotó al general rebelde turco Niyaltigin durante el reinado de Masʿūd I (1031-1041). El sultanato de Delhi se valió, si no de generales hindúes, de hindúes convertidos al islamismo, aunque algunos de ellos, como Jusraw Jān fueron traidores, se rebelaron y apostataron del Islam. Los grados inferiores de la administración del sultanato de Delhi y de los estados regionales que le sucedieron, estaban formados por funcionarios hindúes y hasta el reino de Sikandar Lōdī (c. 1489-1517) el registro de los impuestos agrarios se hacía en lengua india.

Bajo los mogoles se continuó empleando hindúes a todos los niveles de la administración. Durante el reinado de Akbar el Grande (1556-1605) las diferencias y discriminaciones entre hindúes y musulmanes en los empleos del Estado, ya fueran civiles o militares, desaparecieron completamente, aunque esto sólo

se hizo de forma ideal bajo su gobierno. Un hindú, Todar Mal, desempeñó el cargo administrativo más alto del imperio. La realización administrativa más importante de Akbar fue la emancipación de los Rājputs del ejército mogol a todos los niveles. Esta casta de guerreros, que había sido el principal factor de resistencia hindú contra el dominio islámico en la India desde el siglo X al XVI, llegó a integrarse completamente, asimilándose e identificándose con el dominio mogol durante el apogeo de este imperio (1517-1707). Los Rājputs eran oficiales y soldados en quienes se confiaba cuando había un conflicto con el Irán ṣafaví o con el Asia central uzbeka, al contrario que las tropas de origen iraní o centro-asiático. No hubo rebeliones importantes de generales Rājputs, al menos comparables a las revueltas de los generales musulmanes mogoles o patanes hasta el reinado de Awrangzīb.

La política de los estados musulmanes del Decán (meridional) en relación con el empleo de hindúes fue igualmente liberal, y durante algún tiempo las lenguas indias indígenas compitieron con el persa por convertirse en la lengua de la administración.

Pero este cuadro de la situación no está aún completo. La cooperación hindú con el gobierno musulmán es solamente una parte de la historia y está más que compensada por la resistencia al dominio islámico, ocasionada por la naturaleza extranjera del gobierno musulmán, el carácter hostil de algunas de sus instituciones como el *ŷihād* y la *ŷizya,* su celo apostólico, su igualitarismo que chocaba con la estructura de castas de la sociedad hindú, y la política iconoclasta que fue aplicada en períodos de guerra con adversarios hindúes o bajo monarcas teocráticos como Awrangzīb. Esta resistencia fue estimulada por el enquistamiento de la religión y la civilización hindúes en el estadio premogol de la historia india cuando los musulmanes, como los griegos y otros extranjeros anteriores a ellos eran llamados *yavanas* (literalmente jónicos, es decir, extranjeros) o *mlechchas* (sucios, impuros). Hasta el siglo XV los hindúes se mantuvieron severamente apartados de los musulmanes para «preservar su pureza frente a los extranjeros impuros»; el resultado fue que a pesar de la participación hindú en varios niveles de la administración, especialmente los inferiores, no hubo un desarrollo conjunto, no ya nacional, sino social y cultural, ni identificación con el Estado musulmán hasta el reinado de Akbar.

Durante el período mogol las dos comunidades se aproximaron hasta cierto punto, pero el alma islámica, tal y como se refleja por ejemplo en los escritos de Šayj Aḥmad Sarhindī, del siglo XVII, siguió desconfiando del hinduismo. El alma del hinduismo desconfiaba igualmente del Islam, «y el principio de

repulsión permaneció operante entre ambos en mucha mayor medida que el de atracción».

Los filósofos de la historia como Oswald Spengler y Arnold J. Toynbee han discutido ampliamente las características de lo que ellos llaman civilización árabe o «mágica» o «siriaca» por una parte y las de la civilización índica o hindú por otra. Su argumentación se considera actualmente más bien tautológica. Pero poca discusión puede haber sobre el hecho de que el primitivo medio donde se desarrollaron ambas civilizaciones era diametralmente diferente. Sobre su desarrollo original podemos citar las palabras del famoso historiador hindú Tara Chand: «Para comprender la mentalidad hindú es necesario conocer su medio ambiente... Vastas planas, interminables llanuras regadas por anchos y lentos ríos, el horizonte limitado en la lejanía por altas cadenas montañosas cubiertas de blancas nieves perpetuas. o selvas espesas e impenetrables o inhóspitas y áridas colinas: tal es el aspecto de la tierra. La naturaleza desempeña un papel feroz pero bien regulado. El verano, las lluvias y el invierno se suceden infaliblemente... La conciencia india ha desarrollado un sentido del tiempo y el espacio; se formó una concepción de la realidad en un tiempo que era pleno y continuo y cíclico por su dimensión y en un espacio que aborrecía el vacío y que estaba sinuosamente labrado como los suaves zarcillos del loto; y ambos, este tiempo y este espacio, tenían muchas categorías Su universo se desbordaba de forma inagotable y vibraba de intensidad vital, era un universo de sutiles distinciones infinitas, de innumerables formas entretejidas sin principio y sin fin y no obstante era un cosmos y una totalidad.» (Tara Chand, *Influence of Islam on Indian culture,* Allahabad, 1963, pp. 232 s.)

Como contraste subraya el crecimiento de la civilización islámica en sus áridas tierras de origen, expandiéndose desde Asia central al Africa del Noroeste: «La vasta extensión de la infinita y árida llanura alrededor, la inmensidad de un cielo sin nubes, el día con su esplendor deslumbrante y la noche llena de innumerables y brillantes estrellas, la regular sucesión de las estaciones, la crueldad y la avaricia de una naturaleza dura, el tremendo esfuerzo por mantener la vegetación en vida y salvar de la destrucción el intrincado sistema de canales de irrigación y las huertas y los jardines duramente conseguidos, la vida nómada impuesta por los escasos pastos y el desierto, y las ocupaciones sedentarias intensamente ejercidas en la ciudad y en los puntos fértiles, todo ello deja profundas marcas en la mente de los hombres que viven en estas regiones. La trascendencia y el dominio de la realidad, la insignificancia del hombre y de sus obras, la extensión de vacío entre los instantes del tiempo y los puntos del espacio, el sentido de rectitud moral

e intelectual, la periodicidad de apasionada energía y apático letargo, la abstracción del pensamiento lógico y geométrico, la ausencia de sentido plástico, la devoción por las ideas puras y el aborrecimiento hacia el iconismo y el antropomorfismo, la claridad y la definición, de los contornos y los perfiles, la infinita elaboración del detalle, una fe mística en el orden inmutable de la naturaleza, una tranquila resignación y una sumisión calma y digna ante la voluntad divina, tales son las principales características de la mentalidad musulmana en su fase original.» (Chand, *Influence,* pp. 241 s.)

En esta fase original los rasgos principales de la civilización islámica se fraguaron y endurecieron de tal manera que cuando se introdujo y estableció su autoridad en el medio geográfico y en el contexto del hinduismo, su núcleo permaneció inalterable; sólo periféricamente aceptó algunas influencias del medio. Tara Chand, que al principio creyó en una fusión, al menos parcial, de las culturas hindú y musulmana, revisó su punto de vista en un artículo escrito un cuarto de siglo más tarde, a raíz del nacimiento del Pakistán: «Mientras que la mentalidad hindú se interesaba, sobre todo, en lo verdadero, la islámica se atormentaba por el problema de lo justo. El hindú subrayaba el aspecto privado y personal de la experiencia religiosa, el musulmán su incorporación al cuerpo colectivo de los creyentes. El hindú se sentía inclinado a justificar las deficiencias de sus costumbres sociales mientras que el musulmán se sentía molesto por ellas.»

«Por otra parte la intolerancia de los musulmanes y el recuerdo de un pasado distante incomodaban al hindú. El hindú no se sentía identificado con el pasado árabe, al cual el musulmán estaba profundamente apegado. El musulmán no se sentía a gusto en la India de los vedas. Aunque se desarrollara la conciencia de grupo y el elemento territorial fuera preeminente en ambos, el contenido de los dos no coincidía ni llegó a una fusión.» (Tara Chand, *Maulana Azul Kalam Azad,* A memorial vol., Humayun Kabir, Bombay, 1959, p. 238.)

El hinduismo tiene una rara tendencia a asimilar las influencias y las aportaciones extranjeras: el ejemplo más notable fue su total absorción del budismo dentro de los confines de la India subcontinental. El Islam es, por el contrario, insular y tiende al aislamiento y rechaza la asimilación, excepto en forma de conversión total. En la India, el hinduismo consiguió absorber en sus propias filas y en su propia estructura de castas a todos los invasores de su tierra anteriores a la conquista islámica: los sakas, los kušāníes y los hunos. Unicamente los musulmanes, o al menos la inmensa mayoría de ellos, resistieron el hinduismo y a la presión asimiladora de la civilización hindú a

través de los siglos R. C. Majumdar, decano de la moderna historiografía conservadora hindú, llega a la conclusión, con cierta justificación, de que «ni los hindúes ni los musulmanes absorbieron, ni siquiera mínimamente, las principales características de la cultura del otro, lo cual puede ser considerado como su mayor aportación a la civilización humana» Majumdar, *Delhi Sultanate*, p. 616).

III. LA INDIA ISLAMICA HASTA LA EPOCA DE LOS MOGOLES

La primera ola de expansión del Islam bajo el segundo califa ortodoxo 'Umar casi llegó a las fronteras de la India. Pero no fue hasta 711 cuando, gracias al genio organizador del gobernador del Iraq, Ḥaŷŷāŷ ibn Yūsuf, su yerno Muḥammad ibn Qāsim, brillante militar por mérito propio ocupó y conquistó Sind, provincia que recibe su nombre del río Indo y está regada por su curso inferior, así como el Punyab meridional, más al Norte.

La segunda ola de la conquista islámica de la India cuyos protagonistas fueron esta vez los turco-afganos que constituían el ejército de los Gaznawíes, empezó en 986. Culminó con las incursiones de Maḥmūd de Gazna, que entre 998 y 1030 anexionó el Punyab y las regiones más allá del Indo a su Estado. La sede de su gobierno era Gazna, ciudad del actual Afganistán, y en sus últimos años Lahore, en el subcontinente. Aun más que el Sind árabe, el Punyab gaznawí se integró en la corriente de la cultura islámica, haciendo valiosas contribuciones a los estudios de la tradición profética, a la historiografía, a los escritos de mística islámica (ṣūfismo) y, sobre todo, a la poesía persa. A los Gaznawíes sucedieron los Gūríes que absorbieron el Punyab y bajo Muḥammad ibn Sām Gūrī aniquilaron el poder de los Rājputs, la principal casta militar hindú, ocupando sus principados de las llanuras indias del Norte, incluyendo Bengala. A su muerte, en 1206, Muḥammad ibn Sām Gūrī fue sucedido en el norte de la India por su esclavo Quṭb al-Dīn Aybak, que sentó las bases del sultanato de Delhi.

A los primeros sultanes de Delhi se les conoce por el nombre de «sultanes esclavos» ya que tres de ellos fueron esclavos manumitidos de sultanes anteriores. Su poder se consolidó durante el reinado de Iltemiš (1210-1236). Para empezar, tuvo que luchar contra los otros esclavos sucesores de Muḥammad ibn Sām Gūrī, a quienes derrotó uno tras otro. Bajo él, todo el norte de la India, desde el Indo, a cuyo horizonte asomaban los mongoles, hasta el Golfo de Bengala por el Este, quedó bajo la soberanía del sultán de Delhi. En 1221 Chingiz Jān

(Gengis Jān) llegó hasta el Indo en persecución de Ŷalāl al-Dīn Jwārizm Šāh, a quien Iltemiš ni apoyó ni ofreció asilo, evitando así, prudentemente, suscitar la hostilidad de los mongoles. En sus fronteras meridionales, Iltemiš subyugó a varios principados indios, y no sólo dio unidad y solidez al naciente Estado musulmán en la India, sino que lo mantuvo en su papel de avanzadilla del Islam en un momento en que la mayor parte del mundo islámico había empezado a ser invadido y ocupado por los ejércitos mongoles.

Después del breve reinado de su mediocre hermano, Raḏiyya (1236-1240), hija de Iltemiš, candidata al trono y única mujer musulmaná soberana dentro de la historia indo-islámica, fue entronizada con cierta reluctancia por parte de los orgullosos nobles turcos, a quienes no complacía verse gobernados por una mujer, pero que no veían otra alternativa. Raḏiyya Begum era una mujer muy capaz y condujo con acierto los asuntos militares y civiles del reino vestida con atuendos masculinos. Hubo un levantamiento ismāʿīlī en Delhi que fue reprimido instantáneamente. Su gobierno habría durado más tiempo a no ser por el hecho de que mostraba excesiva predilección por un esclavo negro llamado Yāqūt, situación que molestaba tanto a los nobles turcos que éstos se levantaron contra ella, la destronaron y la ejecutaron. Dos de sus hermanos la sucedieron, unos tras otro, pero el imperio no recuperó su estabilidad hasta que su hermano menor, Nāṣir al-Dīn Maḥmūd (1246-1266) llegó al poder. Fue un musulmán ascético y devoto pero su largo reinado y la relativa tranquilidad política, que fue general durante éste, se debieron a Balban, su hábil y despiadado suegro y primer ministro, que mantuvo el orden con mano firme y que, aunque exiliado de 1253 a 1255, fue restablecido en su puesto.

Giyāt al-Dīn Balban (1266-1287) había pasado sus años jóvenes como cautivo y esclavo de los mongoles, al igual que el mameluco egipcio Baybars, y había aprendido cómo tratar con ellos. Después fue llevado a Delhi, donde entró a formar parte de los cuarenta poderosos esclavos *(chihlgān)* de Iltemiš. A la muerte de su yerno Nāṣir al-Dīn Muḥammad, Balban subió al trono, acabó con el poder de los *chihlgān,* creando en su lugar un poderoso ejército dirigido por generales leales y experimentados, y restableció el orden en el imperio. En vista del peligro mongol renunció a la política de proseguir las conquistas en la India, pero reprimió con firmeza una rebelión en Bengala en 1280-81. En contra de los mongoles estableció un sistema de marcas militares fronterizas extraordinariamente eficaz, pero fue entonces cuando tuvo lugar la gran tragedia de su vida, al ser cogido en una emboscada y muerto por los mongoles en 1285 su popular y hábil hijo Muḥammad. Balban no le sobre-

vivió mucho tiempo y fue sucedido por un nieto de poca valía, que fue el último de los sultanes esclavos.

Los sucesores, los jalŷíes eran afganos turquizados; de ahí la resistencia a la candidatura del primer sultán jalŷí, Ŷalāl al-Dīn Firuz (1290-1296), que fue por último aceptado. Era ya un hombre anciano cuando subió al trono y fue asesinado seis años más tarde por su ambicioso yerno 'Alā al-Dīn (Aladino), que había realizado la primera incursión musulmana en el sur de la India y que fue capaz, gracias a las riquezas que allí había acumulado, de hacerse con el trono.

'Alā al-Dīn Jalŷī (1296-1316) convirtió el sultanato de Delhi en un imperio subcontinental, conquistando, uno tras otro, casi todos los reinos hindúes del Sur y del Oeste y resistiendo al mismo tiempo la presión de los mongoles chagatay. Sus medidas administrativas dieron al imperio una forma próspera pero austera. Tras su muerte, la dinastía degeneró y por último el trono fue usurpado por un favorito indio, Jusraw Jān, que apostató del islamismo y sumió al reino en un estado de anarquía del cual fue salvado por el noble tugluq Gāzī Mālik, que había sido durante muchos años defensor de las marcas contra los mongoles.

Después del breve y ejemplar gobierno de Giyāt al-Dīn Tugluq (Gāzī Mālik) que duró cinco años, de 1320 a 1325, siguió el reinado del extraño pero muy inteligente Muḥammad ibn Tugluq, de 1325 a 1351. Este reinado estuvo marcado por tres monumentales errores de cálculo: una fracasada expedición al otro lado del Himalaya que pereció en las montañas, la transferencia de la capital de Delhi a Dawlatābād (Deogir) en el Decán y otra vez a Delhi, y la introducción de monedas de cobre que constituyó un desastre financiero. La crueldad del sultán produjo revueltas y la secesión de varias provincias, así como el nacimiento de varios estados sucesores en el Sur y en el Este. En el Decán el dominio islámico retrocedió ante la aparición del reino hindú de Vijayanagar, en el extremo Sur.

A Muḥammad ibn Tugluq le sucedió su primo Fīrūz Tugluq (1351-1388) que trató de gobernar el estado como una teocracia de acuerdo con la ley musulmana, y cuyo reinado, a pesar de unas cuantas expediciones militares sin consecuencias fue en total bastante pacífico. Después de él la dinastía tugluq, y de hecho el sultanato de Delhi, decayó; la mayoría de las provincias se separaron y en 1398 sobrevino la destructora invasión de Tīmur, que saqueó Delhi.

El gobierno de los llamados Sayyids (1413-1451) se limitó a los alrededores de Delhi. La iniciativa cultural, fragmentada, fue transferida a los estados sucesores. Entre éstos se incluía Bengala, donde varias dinastías gobernaron durante unos dos

siglos. El reino independiente de Bengala nos ha dejado algunos exquisitos monumentos arquitectónicos adaptados al lluvioso clima monzónico. Pero su gloria principal es el nacimiento de la literatura bengalí, una de las más ricas del subcontinente, que en sus primeros tiempos realizó una simbiosis de elementos musulmanes (persas) e hindúes (sánscritos) tanto en el contenido como en la forma.

El reino de Jawnpur (1398-1486) surgió a las orillas de los ríos gemelos, el Ganges y el Jamna, en la India del Norte y sus reyes son conocidos con el nombre de Šarqis (orientales). Jawnpur se convirtió en un centro de estudios musulmanes; desarrolló un estilo propio de arquitectura de mezquitas y la música floreció bajo sus gobernantes.

En la India central hubo dos pequeños estados musulmanes sucesores. De éstos, Mālwa se mantuvo independiente de 1401 a 1531. Fue gobernado primero por la dinastía Gūrí —dinastía que no tiene ninguna relación con Muḥammad ibn Sām, el conquistador de la India—, de 1401 a 1436. Le siguió la dinastía Jalŷí (1436-1531) tampoco relacionada con la gran dinastía del mismo nombre que había gobernado anteriormente desde Delhi. La capital de Mālwa, Māndū, todavía se jacta de su bella arquitectura. Una seria amenaza paralizó al reino: el levantamiento de uno de sus gobernadores hindúes, Medinī Rāī, que fue apoyado por un poderoso y ambicioso gobernante rājput, Rānā Sanga. Por último, el reino de Mālwa fue absorbido por el reino de Gujarāt, más al Oeste, en 1531. El segundo estado sucesor musulmán de la India central fue el pequeño principado de Jāndēš, donde los Fārūqi gobernaron desde el final del siglo XIV hasta 1601, en que el principado fue absorbido por el Imperio mogol bajo Akbar.

El reino marítimo de Gujarāt (1401-1572) fue, política y culturalmente, uno de los estados sucesores más dinámicos del sultanato de Delhi. Estaba comercialmente en contacto con las tierras musulmanas de ultramar y recibía de ellas un flujo constante, aunque escaso, de inmigrantes. Recibió ayuda naval del mameluco egipcio Qānṣuh al-Gurī y, por tres veces, del sultán otomano Sülayman (Solimán) el Magnífico contra los portugueses La dinastía gobernante de Gujarāt fue fundada por Zafar Jān, un Rājput convertido al islamismo. Su gobernante más poderoso fue Maḥmūd Begrā (1458-1511), que hizo una brillante carrera administrativa y militar. En 1572 Gujarāt fue conquistado e incorporado al Imperio mogol.

El dominio islámico se impuso sobre Cachemira en 1315 cuando Šāh Mīrzā, soldado de fortuna, se apoderó del trono y gobernó hasta 1349. Su nieto, Sikandar el Iconoclasta (1394-1416), gobernó el país con mano de hierro y fue muy intole-

rante con los hindúes. Su política fue modificada por su hijo, el eminente Zain al-'Abidīn (1420-1470) que se mostró benévolo y liberal y que abolió todas las leyes discriminatorias contra los hindúes, dándoles completa igualdad con los musulmanes. Reforzó la ley y el orden, estableció un sistema de justicia en el que la aldea era la unidad básica y redujo los impuestos. Hombre culto y ecléctico, conocía varias lenguas, como el cachemir, el persa, el pre-urdú y el tibetano, y fomentó la enseñanza del sánscrito, incluida la rara historiografía hindú. En 1586 Cachemira fue conquistada por las fuerzas de Akbar.

El Decán del Norte estuvo dominado por el Estado sucesor de los Bahmaníes de 1347 a 1527, quienes siguieron el modelo meridional o dacaní de la cultura indo-islámica, que no tenía una relación tan estrecha con su base persa como la del norte de la India y adoptó varias características indígenas hindúes en arquitectura, lengua y literatura. El reino bahmaní quedó dividido en cinco sultanatos sucesores: el imādšāhī de Berār (1484-1574), el 'ādilšāhī de Bījāpur (1490-1686), el niẓāmšāhī de Aḥmadnagar (1490-1633), el quṭbšāhī de Golconda (1512-1687) y el barīdšāhī de Bīdar (1526-1619). De éstos, Berār fue absorbido por Aḥmadnagar y Bīdar por Bījāpur. Los tres sultanatos de Aḥmadnagar, Bījāpur y Golconda fueron šī'íes en cuanto a la fe, mientras que el sultanato de Delhi y el resto de la India islámica eran sunníes. Sin embargo, la masa de la población musulmana de estos estados meridionales šī'íes era sunní. Estos estados estaban en relaciones muy estrechas con los Ṣafavíes del Irán cuyo nombre se mencionó en los sermones del viernes hasta que los mogoles impusieron su soberanía sobre sus gobernantes. La cultura musulmana decaní floreció en las cortes de Bījāpur y Golconda; está representada por la arquitectura de estas dos ciudades y especialmente por el desarrollo de la literatura urdú. Sus gobernantes fueron protectores de la cultura y las letras. Los tres sultanatos de Decán, generalmente en lucha a muerte entre ellos, se unieron en 1565 contra el grande y poderoso reino hindú de Vijayanagar al Sur y acabaron con él, aunque no fueron capaces de absorber de manera permanente la mayor parte de su territorio.

El sultanato de Delhi vivió un corto período de renacimiento y expansión limitados bajo la jefatura de la dinastía afgana de los Lōdíes. Esta dinastía fue fundada por Bahlūl Lōdī (1451-1489), que amplió las fronteras del anterior principado de los «Sayyids», conquistando e incorporando el reino de Jawnpur. El mayor gobernante que produjo esta dinastía fue su hábil hijo Sikandar Lōdī (1489-1517), que extendió las fronteras y el prestigio del sultanato conquistando la provincia oriental de Bihār y reduciendo varios principados rājput. Sikandar fue un

gobernante firme, recto y justo, aunque su administración tuvo en ocasiones caracteres anti-hindúes. Su medida administrativa más significativa fue la persianización de los niveles inferiores de la administración, lo cual aceleró la difusión del aprendizaje del persa entre algunas comunidades hindúes. En religión se inclinaba hacia el racionalismo y protegió la enseñanza y a los estudiosos. En 1526 Bābur derrotó a su hijo y sucesor, Ibrāhīm, poniendo así fin al sultanato de Delhi.

IV. EL IMPERIO MOGOL

a) *Bābur y la fundación del Imperio mogol*

Bajo los mogoles, que eran turcos timuríes con parte de sangre mongol, el dominio islámico en la India alcanzó su punto álgido de poder y esplendor.

El fundador de la dinastía, Bābur, nació en 1483 y fue el heredero de uno de los numerosos e insignificantes principados timuríes del Asia central, sobre el cual comenzó a gobernar en 1494, a la edad de once años, a la muerte de su padre. Durante diez años intentó infructuosamente, por medio de duras luchas, mantener su pequeño principado. Bajo la presión del dinámico gobernante uzbeko Šaybānī Jān, abandonó el Asia central y en 1504 creó un principado en torno a Kabul, en el actual Afganistán. En la India había un vacío de poder a causa de la decadencia de los Lōdíes y de la balcanización del subcontinente en numerosos reinos y principados regionales. Bābur hizo su primera exploración por las regiones fronterizas de la India, al oeste del Indo, en 1505, un año después de haberse establecido en Kabul. Esta fue seguida de cuatro invasiones, la última de las cuales, en 1526, fue la decisiva.

Entre 1505 y 1526 su interés principal, sin embargo, no fue la conquista de la India, sino la recuperación de su reino ancestral del Asia central. Después de la derrota y muerte de Šaybānī Jān a manos del Ṣafaví Šāh Ismā'īl en 1510, Bābur ocupó algunas ciudades del Asia central en 1511 y realizó, con ayuda persa, una intentona más definitiva en 1512, pero su coalición fue decisivamente derrotada por los uzbekos y tuvo que retirarse a Kabul.

Mientras tanto, un príncipe lōdī radicado en Lahore y un temible cabecilla de la confederación rājput, Rānā Sanga, le habían hecho proposiciones para invadir la India, pero no con el fin de conquistarla para él mismo, sino con el de ayudarles a

satisfacer sus respectivas ambiciones. En su conquista de la India, gracias a su orden de batalla y a su superior utilización de la artillería, derrotó al último gobernante lōdī, Ibrāhīm II (1517-1526), en la primera batalla de Panipat. Esta batalla decisiva estableció su posición de conquistador de la zona clave del norte de la India, que se convirtió en el núcleo de un imperio.

Aunque hizo de la India su hogar y el ámbito de su naciente imperio, el país no le gustaba. En su monumental autobiografía, *Bābur Nāma,* dice: «El Indostán (la India) es un país de pocos encantos. Sus gentes no tienen un aspecto agradable; no hay relaciones sociales, no se hacen ni se reciben visitas; no hay genio ni habilidad; no hay modales; en la artesanía y el trabajo no hay simetría, método o calidad; no hay buenos caballos, ni buenos perros, ni uvas, ni melones, ni otras frutas de primera calidad; no hay hielo ni agua fresca, ni buen pan, ni alimentos condimentados en los bazares, ni baños calientes, ni escuelas, ni velas, ni antorchas ni candiles» *(The Bābur-Nāma in English,* trad. por Annette Susanah Beveridge, vols. 1-2, Londres, 1921, p. 518).

Pero le gustaba el clima, sobre todo la estación de las lluvias. Y también se dio cuenta en seguida de que se podía hacer buen uso de la inmensa fuerza de trabajo de la India, dividida por castas y sub-castas en profesiones especializadas.

El siguiente y más formidable adversario a quien se tuvo que enfrentar en la India fue Rānā Sanga, que, a la cabeza de una amplia confederación rājput recientemente formada, tenía la ambición de restablecer el dominio hindú en la India. Bābur consideró este conflicto como una verdadera guerra santa (ŷihād) e hizo votos de dejar de beber vino como ofrenda religiosa por su triunfo. En la batalla de Janwa, en 1527, derrotó definitivamente a Rānā Sanga gracias de nuevo a la capacidad de fuego de su artillería, que estaba dirigida por un turco formado en el Imperio otomano. A continuación sometió a otros jefes rājputs y afganos, y la mayoría de estos últimos entró a su servicio. Cuando murió en 1530 quedaba establecido el prestigioso reino de los mogoles en la India, aunque en esos cuatro años no tuvo muchas oportunidades de desarrollar una política administrativa.

Bābur fue una persona notable en muchos aspectos. Fue siempre un campeón de la ortodoxia sunní, a pesar de su respeto formal hacia el šī'ismo como precio de la ayuda persa en Transoxiana en 1512. No conocía el miedo en la batalla y era un táctico extraordinario; y aunque no pudo con los duros uzbekos fue un imponente rival para los afganos y los rājputs en la India. Admiraba la belleza en la naturaleza, en los seres hu-

manos y en las letras. Su autobiografía es el clásico más sobresaliente de la prosa turca chagatay. También fue un buen poeta y escritor.

b) *Humāyūn y el interregno sūrī*

Su hijo, Humāyūn, aunque instruido y valeroso jefe militar como él, carecía de su espíritu emprendedor y de su pragmatismo administrativo. Mientras Humāyūn dirigía inoperantes expediciones contra Gujarāt y Mālwa en 1534, Šīr Jān, un noble y hábil afgano creó a su alrededor el núcleo militar de un formidable poder. Hacia 1537, Šīr Jān se apoderó de las provincias orientales de Bengala y Bihār. Durante los años de 1537 y 1538 estalló el conflicto entre Šīr Jān y Humāyūn, y en 1539, tras infligir una derrota decisiva a Humāyūn, Šīr Jān asumió la categoría de rey, llamándose a sí mismo Šīr Šāh, fundador de la dinastía afgana de los Sūríes. La segunda derrota que sufrió Humāyūn cerca de Qanduj, en 1540, decidió la suerte de éste, que perdió sus posesiones indias, y, traicionado por sus hermanos, tuvo que refugiarse finalmente en la corte ṣafaví de Šāh Ṭahmāsp, en Irán. El interregno sūrí duró quince años, durante los cuales Humāyūn estuvo desposeído de su Imperio indio.

El triunfo de Šīr Šāh se debió a la buena organización de su potencial militar patente, tanto en el adiestramiento y distribución del ejército como en la cadena de fortificaciones que construyó para proteger sus dominios. Su reinado fue breve, de 1539 a 1545 en que murió durante el sitio de Kālinjar, pero sentó las bases de un eficaz sistema administrativo que fue el fundamento sobre el cual se construiría más tarde la estructura de la administración mogol. Organizó un hábil sistema de impuestos sobre la tierra, construyó carreteras a lo largo y ancho de su imperio, bordeadas de posadas, mejoró los recursos financieros y gobernó con humanidad y benevolencia. Sus sucesores, Islām Šāh (1545-1554) y 'Adil Šāh (1554-1555) no son dignos de destacar y el último fue derrocado por Humāyūn que, con ayuda persa, ocupó Qandahār, consiguió arrebatar Kabul, tras una lucha de varios años, a su traicionero hermano, y, por último, cuando las condiciones se lo permitieron, invadió la India y recobró al menos una parte de su antiguo imperio. Humāyūn llevó a cabo esto y nada más, pues murió al caerse de la escalera de su biblioteca.

c) *Akbar el Grande*

Su hijo Akbar (1556-1605) era un muchacho de trece años, iletrado pero bien aconsejado y dotado de cualidades que muy pocos gobernante en el mundo han poseído. Durante sus primeros años el poder real estuvo en manos de un fiel ministro de Humāyūn, Bayram Jān; bajo su dirección fue derrotado un intento de restauración lōdī encabezado por el general hindú Hīmū en la segunda batalla de Panipat (1556), y entre 1558 y 1560 las fronteras del imperio fueron ampliadas gracias a la conquista de los principados hindúes de Gwalior y Ajmer y de la provincia de Jawnpur. En 1560 Bayram Jān fue depuesto, se rebeló y fue asesinado por un traidor en 1561. Durante dos años el harén, sobre todo el ama de leche de Akbar, Maham Anga, se hicieron todopoderosos. Pero en 1562 Akbar, joven ya de diecinueve años, tomó con firmeza las riendas del poder.

Entre 1561 y 1564 fue sometido Mālwa, así como parte de Gondwana región del centro de la India habitada principalmente por aborígenes. En 1562 empezaron a estrecharse las relaciones de Akbar con los rājputs. La conquista de los territorios de éstos fue seguida por matrimonios mixtos y la introducción de los rājputs en las administraciones civil y militar del imperio. Los hasta entonces formidables antagonistas del gobierno musulmán en la India se convirtieron así en sus miembros y campeones. El carácter del estado cambió también; se convirtió en un estado indio, en el que el musulmán no era superior al hindú, ni éste era ya un ciudadano de segundo orden. Entre 1562 y 1576 todos los principados rājputs, excepto Mewar, se convirtieron en protectorados del Imperio mogol y sus gobernantes, en gobernadores y oficiales mogoles. En 1564 abolió la *ŷizya* o impuesto de capitación sobre los no musulmanes. En 1573 Gujarāt fue anexionado pero los mogoles no utilizaron su tradición marítima para organizar una armada; quizá pensaron que sería interferir en el *modus vivendi* de los portugueses que entonces dominaban totalmente el Océano Indico y el mar de Arabia. Ya en 1564 Bengala reconoció la soberanía de Akbar; por último, fue anexionada en 1574. La clave de los triunfos militares de Akbar, la represión de las rebeliones y la extensión y estabilización del imperio, residió en su indomable valor, su carácter vigilante, su rapidez de acción y sus otras cualidades como general. En 1581 Akbar dirigió personalmente una expedición contra su hermano, Ḥakīm, que se había rebelado en Kabul, y a la muerte de éste, en 1585, su protectorado fue anexionado administrativamente al imperio. El principal peligro exterior con el que tuvo que enfrentarse Akbar fue la paciente potencia de los uzbekos bajo su hábil gobernante 'Abdullāh Jān. Por

ello Akbar pacificó la frontera noroccidental y entre 1586 y 1591 anexionó Cachemira, Sind y el Mekrán oriental.

Después de la muerte de 'Abdullāh Jān, el peligro uzbeko disminuyó y Akbar volvió su atención al Decán, donde Aḥmadnagar, durante algún tiempo heroicamente defendida por la princesa Chand Bībī, fue finalmente tomada por asalto, aunque no anexionada, en 1600. Jāndēš fue incorporada al imperio en el mismo año. Cuando Akbar murió en 1605 todo el norte de la India, Afganistán y la India central estaban bajo su dominio.

Aparte de haber construido un imperio y una administración muy eficaz, Akbar destacó por su eclecticismo religioso. Empezó siendo un sunní ortodoxo con inclinaciones ṣūfíes. Pero la simonía, la avidez y el fanatismo de los teólogos sunníes le disgustaron con el curso del tiempo. Se volvió primero hacia el estudio de las doctrinas heterodoxas musulmanas bajo la influencia de Šayj Mubārak, poderoso intelectual que era además un camaleón espiritual, y de su inteligente hijo Abū-l-Faḍl, que se convirtió en el compañero espiritual de Akbar. Este, intensamente religioso, tuvo una visión en 1578 que, con la adulación de algunos de sus cortesanos, le convenció de su propia misión espiritual. Ese mismo año reanudó las discusiones religiosas en su «sala de adoración» ('ibādat jāna), construida algunos años antes para ejercicios religiosos, y admitió en aquéllas a cristianos, hindúes, jainistas, zoroastrianos y sabeos. A instancias suyas le visitaron tres misiones jesuitas de Goa y los misioneros que dejaron interesantes relatos sobre su inquietud espiritual y sobre su corte en general, se infatuaron con la esperanza de convertirle al cristianismo malinterpretando su pluralismo religioso como apostasía del islamismo, por lo que finalmente sufrieron una decepción.

En 1579, a instigación de Šayj Mubārak, se preparó un documento al cual los 'ulamā' (teólogos) añadieron su firma bajo presión. Este documento, llamado erróneamente el «Decreto de la Infalibilidad» por algunos historiadores europeos, decía sencillamente que el emperador tendría la última palabra en materia de jurisdicción legal cuando hubiera desacuerdo entre los teólogos, con tal de que esa legislación estuviera de acuerdo con el Corán y la Tradición del Profeta.

En 1582 Akbar creó una secta propia, heterodoxa, humanitaria y elitista, la *Dīn-i-Ilāhī* («Fe Divina»). Esta herejía está relacionada con los primeros movimientos heréticos del Islam indio en el siglo XVI, que postulaban la necesidad de una reorientación del Islam al cumplirse el final del primer milenario de la llegada de Mahoma. Eticamente la *Dīn-i-Ilāhī* prohibía la sensualidad, la lujuria, la apropiación indebida, el fraude, la calumnia, la opresión, la intimidación y el orgullo. La secta

estaba influida por el jainismo en su repugnancia a matar animales y en su quietismo teórico, por el catolicismo en su valoración del celibato, y por el zoroastrismo en los rituales relacionados con el sol y el fuego. Nueve de las diez virtudes que predica la *Dīn-i-Ilāhī* se pueden hallar tanto en el Corán como en las escrituras de otras religiones. Estas son: generosidad, tolerancia, abstinencia, evitación de la violencia, piedad devoción, prudencia, amabilidad y dulzura. El décimo elemento era de origen místico ṣūfī: «purificación del alma mediante el deseo ardiente de Dios». Akbar no trató de imponer sus creencias; el número de sus miembros se limitaba a diecinueve y se asemejaba a un «club» espiritual en torno al emperador.

Esta afición espiritual no desvió el curso de sus reformas administrativas. En 1583 creó departamentos para la administración de justicia penal, para asuntos religiosos incluida la supresión de la intolerancia religiosa, para concesiones, subsidios y limosnas, para las tierras de la corona y asuntos agrarios en general, para la reorganización del ejército, para la regulación del comercio, para las comunicaciones y carreteras y para otros varios fines.

Sus últimos años se vieron algo turbados por la rebelión de su hijo y heredero Salīm que terminó con una reconciliación, pero el asesinato de su compañero espiritual Abū-l-Faḍl, en quien tenía depositada su confianza, a instigación de Salīm, fue un duro golpe para él. A su muerte dejó un imperio vasto, próspero y bien estructurado.

d) *Ŷahāngīr y Šāh Ŷahān*

Su hijo y sucesor Nūr al-Dīn Ŷahāngīr (1605-1627) estuvo obsesionado por un ideal de justicia en su vida pública y entregado al vino y a su hermosa esposa persa Nūr Ŷahān en su vida privada. Al comienzo de su reinado prohibió las tasas exhorbitantes, reprimió el bandidaje en las carreteras, humanizó las leyes sobre la herencia, abolió los castigos inhumanos, prohibió la confiscación de la propiedad, limitó la matanza de animales, confirmó a los nobles en las posesiones que habían tenido durante el reinado de su padre y ordenó la construcción y el equiparamiento de hospitales. Reprimió una rebelión de su hijo Jusraw a quien ayudaba Aryun, el jefe sij. En 1611 se casó con Nūr Ŷahān, la reina de más talento de los anales del Islam indio, que inventó perfumes y modos de vestir, dominó a su marido y desempeñó un papel activo en los asuntos del estado y en las intrigas políticas. Por medio de una serie de expediciones se consolidó el control sobre Bengala y Mēwār fue domi-

nada. El estado de Aḥmadnagar, donde un general negro, Mālik 'Anbar, organizó una lucha de guerrillas cuya espina dorsal eran los Maratas, que más tarde serían el principal factor militar del derrumbamiento del Imperio mogol, fue sometido a una fuerte presión, aunque no totalmente dominado. El principado de Kāngra, en las estribaciones del Himalaya, fue ocupado en 1620. Los últimos años del reinado de Ŷahāngīr estuvieron plagados por una serie de acontecimientos desafortunados: la rebelión de Mahābat Jān, que tuvo al emperador prisionero durante algún tiempo, la toma de Qandahar por 'Abbās I de Irán, la rebelión del heredero al trono, el príncipe Jurram (más tarde emperador Šāh Ŷahān) y las intrigas de Nūr Ŷahān. En 1627 murió Ŷahāngīr, presa de una gran depresión. Fue uno de los emperadores mogoles más instruidos; escribió una interesante autobiografía y amó la naturaleza tanto como las artes.

Su hijo Šāh Ŷahān, que le sucedió (1627-1658, muerto en 1666), triunfó sobre sus rivales dinásticos, suprimió otras rebeliones de menor importancia, castigó a los portugueses y les arrebató Hugli, recuperó el control de Qandahar, gracias a la defección del gobernador persa 'Alī Mardān Jān y finalmente volvió su atención al Decán, anexionando por fin Aḥmadnagar e imponiendo su soberanía sobre los estados šī'íes de Golconda y Bījāpur. En 1657 Šāh Ŷahān cayó enfermo y como consecuencia estalló un trágico conflicto por la sucesión entre sus hijos, en el cual su hijo mayor, Dārā Šukōh, ecléctico y pro-hindú fue vencido por el ortodoxo, conformista y teocrático Awrangzīb, acontecimiento que cambió el curso de la historia del subcontinente. Awrangzīb liquidó a todos sus hermanos y depuso a su padre enfermo encerrándole en un palacio donde sobrevivió ocho trágicos años.

Šāh Ŷahān fue el más fascinante de los gobernantes mogoles y bajo él el Imperio mogol alcanzó la cima de su esplendor. Gran constructor, a sus órdenes se erigieron algunos de los edificios más bellos del mundo, el más famoso de los cuales es el Taj Mahall en Agra, el mausoleo de su esposa Mumtāz Mahall. Pero la prodigalidad de su corte, la concentración de las riquezas en manos de unos pocos y los gastos del ambicioso programa arquitectónico desequilibraron la balanza económica del imperio y empobrecieron a las masas.

e) *Awrangzīb, el último de los grandes mogoles*

Awrangzīb (1658-1707) había conseguido el trono en lucha a muerte con sus hermanos gracias a sus cualidades superiores como general, estadista, explotador de las debilidades de sus ri-

vales y hombre de infatigable energía. Utilizó a los teólogos para promulgar edictos, basados en discutibles procedimientos legales (*ḥiyal*), con el fin de ejecutar a sus hermanos: Dārā Sukōh fue acusado de apostasía a causa de su interés por la teología hindú y su amistad con sabios hindúes, y de manera aún más traicionera, Murād Bajš, antiguo compañero de rebelión, fue acusado de la muerte de un oficial.

Una vez usurpado el imperio, su primera tarea fue demostrar su legitimidad a los gobernantes musulmanes de otros países. A este fin le ayudaron las embajadas de Persia, Asia central, Turquestán oriental, los principados árabes y Abisinia, que llegaron entre 1661-1667, aunque el monarca persa 'Abbās II, hostil a su política anti-šī'ī, le denunció diplomáticamente e incluso amenazó con invadir la India, pero murió en 1667 antes de que pudiera emprender ninguna acción significativa contra Awrangzīb.

Poco después de su ascensión al trono abolió una serie de prácticas contrarias al derecho canónico musulmán, tales como imprimir la declaración de fe islámica en las monedas, la observancia del Día de Año Nuevo Persa (*nawrūz*) y el cultivo del opio. También nombró a un censor de la moral pública (*muḥtasib*). Trató de prohibir la venta y el consumo de licores y de otros intoxicantes y de suprimir el juego sin mucho éxito. Intentó poner fin a la práctica hindú de quemar vivas a las viudas (*sati*), también con poco éxito. Más importante fue su abolición de los impuestos no sancionados por la ley musulmana, aunque algunos de ellos continuaron pesando sobre los hindúes.

Entre 1661 y 1666 fue conquistada la región extremo-oriental de Assam y el Imperio mogol llegó hasta Birmania. Sin embargo, Assam fue perdida en el año 1681. Entre 1667 y 1677 los levantamientos afganos en la frontera noroccidental, en los cuales el poeta patán Jūšḥāl Jān Jaṭṭak desempeñó un importante papel, agotaron el tesoro. Aunque se consiguió ponerles fin, estas campañas fronterizas privaron a las provincias mogolas del Decán de sus mejores soldados y generales, que en ese momento podrían haber contribuido a contener al jefe marata Śivājī, que se covirtió en enemigo mortal del Imperio mogol y del dominio musulmán.

Entre 1669 y 1679 la política anti-hindú de Awrangzīb se agudizó, con lo cual se enajenó a la población hindú y provocó rebeliones entre las comunidades hindúes militantes. En 1669 se inició una política de demolición de templos hindúes, mientras que la *ŷizya*, sobre los hindúes y otros no musulmanes, que había estado abolida desde el reinado de Akbar, fue restablecida en 1679. En 1665 se duplicaron los derechos de aduana

para los hindúes, a los cuales se incitaba a convertirse al islamismo, política que tuvo muy poco éxito. Así pues, Awrangzīb puso punto final al liberalismo de Akbar. Esto fue también debido a una mala interpretación de la situación, que había cambiado considerablemente, pues los hindúes habían llegado a identificarse ampliamente con el gobierno mogol. La pérdida de esta identificación, a causa de una política imperial de coerción, les hizo ponerse en contra del gobierno mogol y musulmán, inspirando a diversos sectores de la población hindú en diferentes regiones un creciente patriotismo anti-musulmán y anti-mogol. También fue un error por parte de Awrangzīb no darse cuenta de que los soldados y generales mogoles habían perdido ya su superioridad tradicional que había hecho posible el gobierno musulmán sobre la India hindú durante todos aquellos siglos. El descontento y las revueltas cundieron entre diversas comunidades hindúes o semi-hindúes en el norte de la India como los jats, los bundelas, los rājputs, los satnamis y los sijs; y, aunque estos levantamientos fueron reprimidos con notable esfuerzo, su supresión no fue definitiva, ya que resurgieron una y otra vez durante el reinado de Awrangzīb y consiguieron imponerse a su muerte. Akbar, hijo de Awrangzīb, se rebeló contra él con ayuda de elementos hindúes como los rājputs y los maratas, aunque sin éxito.

El más temible adversario hindú del Imperio mogol fue con mucha diferencia, el marata Šivāŷī, que llevó a cabo una guerra de guerrillas contra Bījāpur y el Imperio mogol, aliándose unas veces con uno y otras con otro y apoderándose, para sí mismo y para la nación marata que estaba forjando, de una cadena de fortalezas en la región montañosa del Decán occidental. La única victoria de importancia que los mogoles obtuvieron sobre Šivāŷī tuvo lugar en la batalla de Purandar (1665), en la cual éste fue derrotado por Ŷay Sing, general rājput de Awrangzīb. Durante un año, Šivāŷī fue vasallo de Awrangzīb, luchó a su lado contra Bījāpur, fue nombrado comandante de 5.000 hombres a caballo, presentado a la corte, donde consideró que se le descuidaba y apartaba, protestó, fue encarcelado, escapó y se convirtió en el enemigo implacable del Imperio mogol. De 1670 en adelante dirigió una serie de expediciones coronadas por el éxito en territorio mogol, recaudando *čauth* o impuestos de pillaje, que representaban un cuarto del producto bruto de las áreas devastadas. Saqueó Surat, el principal puerto marítimo mogol, por dos veces. Las expediciones de castigo que los mogoles organizaron contra él tuvieron poco éxito; consiguió eludirlas hasta su muerte en 1680. Y cuando murió, había encuadrado a los maratas en formidable ejército de guerrillas contra el cual no vio Awrangzīb otra alternativa que la de asumir

él mismo el mando supremo de las operaciones trasladándose al Decán en 1681 con la flor y nata de sus fuerzas y con sus mejores generales.

Durante el último cuarto de siglo (1681-1707) del reinado de Awrangzīb, éste gobernó desde el Decán, desde donde nunca volvió a Delhi, su capital en el norte de la India. «El centro de gravedad del imperio de Delhi se desplazó a la India meridional durante los veintiséis años siguientes, mientras que el norte de la India, su verdadera fuente de fuerza, caía en el descuido y declinaba. En el Indostán (norte de la India) la administración se deterioró rápidamente, la paz, la prosperidad y las artes decayeron y toda la civilización de la India retrocedió.» (Jadunath Sarkar, *The Cambridge History of India,* vol. 4, p. 281.)

El principal objetivo de Awrangzīb en el Decán fue terminar con el turbulento poder de los maratas. En 1689 el rey marata Šambhūŷī fue capturado y ejecutado pero la misma falta de jefe de la comunidad marata fue su mayor amenaza, ya que cada jefezuelo marata tenía bajo su mando una guerrilla bien adiestrada, con la cual hacía incursiones y saqueaba todas las regiones de las provincias meridionales del imperio. Ni siquiera entonces se concentró Awrangzīb única y exclusivamente en la lucha contra los maratas, sino que, subestimando su peligro potencial y sus consecuencias a largo plazo, conquistó y absorbió los reinos musulmanes šī'íes de Bījāpur y Golconda en 1686 y 1687 respectivamente, este último después de un sitio agotador. Después de esto, los esfuerzos militares de Awrangzīb se dirigieron contra los maratas, pero en 1696 y 1700 dejó escapar dos oportunidades diplomáticas con ocasión de las luchas civiles entre los jefes maratas, a los cuales él hubiera podido enfrentar en su favor. Las campañas contra los maratas dejaron exhausto el tesoro imperial, los retrasos en la paga del ejército mogol, minaron la moral de éste. En algunos distritos del imperio los maratas, en sus incursiones, establecieron una administración paralela para la recaudación de impuestos, por lo que el contribuyente hindú, obligado a pagar impuestos por partida doble, desertaba su campo, tomaba las armas y se unía a los maratas.

Sobre el mapa, el Imperio mogol alcanzó su mayor extensión bajo Awrangzīb. Cubrió casi todo la zona del subcontinente, exceptuado el extremo meridional. Ningún otro imperio, excepto los de Asoka y 'Alā al-Dīn Jalŷī antes y el de los ingleses después había de ocupar un área tan vasta. Pero, en su interior, el imperio se estaba resquebrajando a causa de las rivalidades, presiones y rebeliones. Lo que mantenía unido un imperio tan vasto, al menos en apariencia, era el genio militar y administra-

tivo del emperador. Cuando murió, casi a los noventa años, en 1707, su imperio se derrumbó súbitamente.

La actitud religiosa de Awrangzīb, que influyó profundamente en su política y su administración, sigue siendo objeto de una apasionada controversia. A semejanza de Fīrūz Tugluq, convirtió el Estado en una teocracia. A este fin, hizo compilar una de las obras más monumentales de la jurisprudencia ḥanafí, el *Fattāwa-i 'Alamgīrī*. Su particularismo teocrático tuvo un aspecto positivo y otro negativo. El aspecto positivo consistió en su intento de dar nuevo vigor a la sociedad musulmana en la India, tratando de preservar su identidad política y económicamente distinta de la de los hindúes, que constituían la inmensa mayoría del pueblo de la India. El aspecto negativo consistió en negar a sus súbditos no musulmanes la igualdad política y económica con los musulmanes que había establecido Akbar y que, ciertamente, habría sido consolidada si hubiera vencido Dārā Šukōh en lugar de Awrangzīb en la «guerra de sucesión» mogol. Este último trató de convertir el Imperio mogol en un estado próspero para los musulmanes a expensas de los no musulmanes. Aunque esta política impidió la asimilación de la identidad musulmana al hinduismo y probablemente su extinción, dio lugar al antagonismo de los hindúes; y con ello se perdió, definitiva e irrevocablemente, esa especie de concepto medieval de unidad nacional que había forjado Akbar.

f) *El fin del Imperio mogol*

Después de medio siglo bajo el enérgico gobierno de Awrangzīb, el Imperio mogol se derrumbó súbitamente. Esto fue debido a una serie de factores. Aunque las fronteras del imperio se habían extendido considerablemente bajo Awrangzīb, las comunidades militantes no musulmanas comenzaron a entrar en una fase de resurgimiento, mientras que los musulmanes sufrían de una apatía y falta de organización general. Quizá un emperador con el genio militar de Akbar o de Awrangzīb hubiera podido mantener el imperio unido, pero no apareció ninguno en las sucesivas generaciones de débiles mogoles que pronto se convirtieron en marionetas en manos, primero, de los Sayyids de Bārha, aplastados más tarde por la invasión del persa Nādir Šāh en 1739, y, luego, del afgano Aḥmad Šāh Abdālī, desde 1750 hasta 1761. Los maratas recorrieron todo el imperio, haciendo víctimas a los impotentes emperadores mogoles y a su capital de continuas humillaciones. Šāh 'Alam II, cegado por un jefe musulmán rohilla, buscó finalmente protección primero en los maratas y luego en la *British East India Company* (Com-

pañía de las Indias Orientales) a la que cedieron en 1765 las rentas de la tierra de las provincias orientales convirtiéndose en realidad en satélite de la Compañía. La última de estas marionetas mogoles, cuyo gobierno se limitaba al «Fuerte Rojo» de Delhi fue Bahādur Šāh II, que se vio envuelto en el motín de 1857-1858. A consecuencia de ello fue depuesto y encarcelado en Birmania en 1859, con lo cual la dinastía mogol llegó a su fin.

g) *La administración mogol*

Desde Bābur a Awrangzīb, la autoridad suprema del estado estaba representada por el emperador, que teóricamente la recibía de Dios. El era la cabeza del estado, la cabeza del gobierno, el comandante en jefe del ejército, la instancia suprema de apelación y el principal legislador. Esta posición absolutista del emperador, en la tradición islámica de gobierno y en contraste con la de los Patanes de Delhi, entre los cuales el rey era *primus inter pares,* se consolidó con Akbar, en la práctica por su infatigable energía y su dominante personalidad, y en teoría por el llamado «Decreto de la Infalibilidad» de 1579, que mantenía y confirmaba la supremacía imperial sobre los teólogos en materia de ley y administración. El exaltado autoritarismo del emperador se manifestó también en los rituales de la corte tales como la postración *(siŷda)* ante el emperador de nobles y suplicantes, práctica mal vista por los teólogos pero que había sido adoptada en los primeros tiempos del período clásico del Islam por los 'Abbāsíes a imitación de sus predecesores sasánidas. En realidad, la autoridad del emperador se basaba en su poder y prestigio carismático y en la distancia que este poder y prestigio establecía y mantenía entre él por un lado, y sus ministros, nobles, generales, cortesanos y público en general, por el otro.

El ejercicio de un gobierno autoritario por parte de los seis primeros grandes emperadores mogoles —todos los cuales, con excepción de Akbar, habían recibido una educación esmerada y una amplia formación y conocían a fondo la administración civil y militar antes de subir al trono— fue en general humano, moderado y paternalista aunque hubo casos ocasionales de tiranía. Excepto bajo Awrangzīb para los musulmanes y, en cierto modo, bajo Akbar para todos sus súbditos, el humanitarismo del emperador no engendró lo que podríamos llamar el prototipo medieval de estado social próspero. Fue en general un humanitarismo basado en el *laissez-faire,* no muy diferente del humanitarismo del gobierno británico en la India, que heredó en gran parte la tradición administrativa mogola.

La estructura burocrática del gobierno mogol podría ser retrotraída al arquetipo ʻabbāsí heredado por los estados que le sucedieron, con modificaciones locales a través de todo el mundo islámico. Estas modificaciones sufrieron mutaciones posteriores tanto entre los Timuríes del Asia central —de los cuales descendían linealmente los Mogoles que, como aquéllos, conservaron algunos de los principales rasgos de la administración mogol no musulmana—, como en el Sultanato de Delhi del que regional y geográficamente el Imperio mogol era sucesor.

El más alto dignatario del estado era el *wukīl* o delegado del emperador, cargo que la mayoría de las veces estaba vacante. El jefe de gobierno, inmediatamente por debajo del emperador, era generalmente el *diwan al-jass* o *wazīr* (visir), que era en realidad el primer ministro y tenía a su cargo las finanzas y los ingresos del imperio. Era el intermediario entre el emperador y el resto del escalón superior de la burocracia, supervisaba prácticamente todos los documentos oficiales de importancia y el trabajo de los principales ministerios y sancionaba por escrito los nombramientos y los ascensos. Además, tenía en buena medida, la facultad de decidir qué asuntos administrativos habían de ser comunicados al emperador, así como la de tomar decisiones bajo su responsabilidad. Recibía informes administrativos regulares de los gobernadores de las provincias y daba órdenes a las secretarías provinciales, que estaban bajo su control. La mayoría de los papeles oficiales de importancia necesitaban su sello y firma para ser válidos.

De esto se puede deducir que la administración mogol estaba muy centralizada en sus dos niveles superiores, tanto por la autoridad y prerrogativas del emperador y como por los amplios poderes que éste delegaba en el *wazīr* en cuestiones de detalle. Bajo el *wāzir* había varios *diwanes:* uno para las tierras de la corona *(jāliṣa),* otro para las concesiones y pagos *(tanjwāh),* otro para registrar las propiedades de los difuntos en beneficio del estado *(buyūtāt),* etc. Un ministro muy importante era el *mīr bajšī,* encargado de las fuerzas armadas, aunque no su comandante supremo. Eran de su competencia la leva de soldados, el cálculo de la nómina por sus servicios y la aprobación de sus salarios y en algunos casos podía asignar el mando, en el curso de una batalla, a oficiales para la vanguardia, el centro, las alas derecha e izquierda y la retaguardia. La mañana en que debía tener lugar una batalla en la que el propio emperador era el comandante supremo, el *mīr bajšī* le presentaba una lista con el número de hombres a las órdenes de cada comandante de unidad del ejército.

Posición influyente a nivel ministerial era la del *jān-i sāmān* o mayordomo de la familia imperial, descendiente del *ḥāŷib*

'abbāsí. Gozaba a menudo de la confianza del emperador y de las reinas y princesas influyentes.

Había dos cargos supremos religioso-políticos. De éstos, el *qāḍī* (cadí) estaba a la cabeza de la organización judicial, mientras que el *ṣadr al-ṣudūr* se encargaba de las fundaciones religiosas y de la beneficencia. Durante el reinado de Akbar la influencia del *ṣadr al-ṣudūr* fue reducida drástricamente y no desempeñó ningún papel de importancia bajo los sucesivos reinados de Ŷahāngīr y Šāh Yahān.

Los cargos subministeriales incluían los del *mīr ātiš* o inspector general de la artillería imperial y del director general de correos, designado con el título de *dāruga-i dāk chawki*. También había un inspector general de la ceca imperial, un *mīr māl* o depositario del sello privado y un *mustawfī* o censor general de cuentas.

El arte de la correspondencia diplomática y oficial o *inšā* se desarrolló notablemente en las cortes ṣafaví, otomana y mogol. El *mīr munšī,* que en nombre del emperador redactaba las cartas destinadas a otros soberanos, nobles o funcionarios, desempeñaba un puesto de la mayor importancia diplomática y era generalmente un noble sumamente instruido y refinado. El *mīr munšī* de Akbar, Abū-l Faḍl, fue también su amigo más íntimo y hasta cierto punto, su consejero religioso. Las deliberaciones de la corte imperial y las noticias de importancia que a diario llegaban a todas las partes del imperio eran recopiladas en forma de sumario retórico por el *wāqi'a nawīs* de la corte (recopilador de noticias) y el personal a sus órdenes. También había numerosos corresponsales en las provincias. De éstos, el *wāqi'a nawīs* era el corresponsal público regular que nombraba a sus agentes en los diferentes distritos; el *sawāniḥ nigār* era un corresponsal secreto para los casos importantes; el *jufia nawīs* era un agente confidencial, sin ninguna relación con las autoridades locales de las provincias o los distritos, sobre cuyas actividades informaba al *wazīr* imperial.

Entre los funcionarios de la corte de menor importancia figuraba el *mīr'arḍ* encargado de las peticiones e instancias sometidas al emperador, y el *mīr baḥrī,* encargado de los puertos y barcos, aunque los mogoles no dispusieran de una armada o flota mercante digna de tal nombre.

Los funcionarios militares y civiles de todos los grados ocupaban su cargo durante el período de tiempo que le parecía bien al emperador y fueron mucho menos poderosos que sus predecesores patanes durante los períodos lōdī y sūrī. La nobleza que gobernaba las provincias desde sus cargos civiles y militares de tipo verdaderamente feudal, no consiguió que tales cargos fueran hereditarios. No formó una clase o un nú-

cleo cerrados porque las personas de talento que procedían de Irán o del Asia central eran a menudo elevados a puestos de importancia e igualmente podían llegar a ellos elementos locales. Una curiosa característica de los niveles superiores de esta élite administrativa eran los príncipes rājputs, que tenían un doble *status:* eran tributarios de los emperadores en sus estados hereditarios de Rājputana, mientras que, como funcionarios del Imperio mogol, eran nombrados gobernadores de diversas provincias o comandantes de las expediciones militares.

La nobleza formaba una jerarquía feudal piramidal. Cada funcionario, de alto o bajo nivel, obtenía un pedazo de tierra como *manṣab* (feudo) vitalicio. A cambio de una suma fija, producto de las rentas de su *manṣab,* tenía que proporcionar un cierto número de tropas. El nombramiento para tal cargo tenía en realidad dos aspectos, simbólico y real. Los concesionarios de un *manṣab* o *manṣabdārs* ocupaban todos los cargos civiles y militares del estado. La jerarquía de los *manṣabdārs* se clasificaba en 33°, desde el comandante de diez hombres hasta el comandante de diez mil o más. Los gobernadores de las provincias, que eran también los comandantes militares de sus regiones, generalmente estaban al mando de cinco o siete mil hombres de sus propias tropas, mientras que los *manṣabs* más importantes se reservaban generalmente para los príncipes imperiales.

Un *manṣabdār* se diferenciaba del tipo habitual de señor feudal europeo en varias cosas. Su *manṣab,* aunque basado en el sistema del clásico *iqṭā'* (concesiones de terrenos del erario público) islámico, no le daba derecho a quedarse con el producto total de la tierra concedida. Su posesión de esta tierra era más bien un símbolo de su rango administrativo y militar. La remuneración por sus servicios civiles o militares consistía en un salario fijo, que podía recibir en efectivo del tesoro o bien restarlo del producto total de su feudo, el resto del cual tenía que remitir al tesoro imperial. El *manṣab* podía ser transferido de un funcionario a otro o confiscado cuando un funcionario caía en desgracia. En ningún caso era hereditario.

Las fuentes del rédito fiscal estaban divididas en dos categorías: réditos del gobierno central y réditos provinciales. El rédito provincial procedía de impuestos menores sobre la producción y el consumo, el comercio, el transporte y algunas ceremonias privadas. Todos los demás impuestos entraban en la categoría de réditos imperiales o centrales. Estos incluían el impuesto territorial (agrícola), que era, con mucho, el más importante, las aduanas, la ceca, la herencia, las indemnizaciones, los monopolios y la *ŷizya* (impuesto de capitación sobre los no musulmanes), que fue reestablecida por Awrangzīb. También el botín de guerra iba a parar al tesoro central.

Antes de las reformas agrarias de Akbar toda tierra productiva se clasificaba en tres categorías. La primera de éstas era la de las tierras de la corona, que no estaban sujetas a impuestos y cuyo producto iba a la sección del tesoro imperial destinada a los gastos personales del monarca. La segunda categoría era la de las tierras administradas por el sistema de *manṣab,* de las cuales los *manṣabdārs* podían deducir una parte del producto equivalente a su salario fijo y remitir el resto a la tesorería imperial. La tercera categoría consistía en las *sayūrgāl* o tierras concedidas en libre usufructo, de acuerdo con la práctica timurí. Dentro de esta estructura básica del sistema fiscal agrario fueron introducidas las reformas hechas por Akbar y por su inteligente *wazīr* hindú Todar Mal. Entre 1570 y 1582 se desarrolló un sistema de impuestos sobre bienes raíces establecido de acuerdo con la región y la calidad de la tierra. En 1576 Akbar intentó un experimento, que luego abandonó, consistente en dividir todo el imperio en unidades que rindieran diez millones en impuestos (un *crore)* cada una. En 1582 Todar Mal llevó a cabo reformas basadas sobre la topografía, la medición y la clasificación de la tierra, fijando partes alicuotas de impuestos y un patrón uniforme para la medición de la tierra. Esta fue clasificada en cuatro categorías: tierra capaz de producir cosecha anual, tierra a la que había que dejar en barbecho a intervalos regulares para que recobrara su fertilidad, tierra a la que había que dejar en barbecho durante períodos más largos, y tierra no cultivable.

El impuesto agrario era el equivalente a un tercio del producto bruto y podía ser pagado en dinero o en especie. La jerarquía de la administración de los impuestos sobre la tierra abarcaba desde el primer ministro, en la corte imperial, hasta llegar a las aldeas, a través de funcionarios intermedios y departamentos a nivel de provincia *(ṣuba),* distrito *(sarkār)* y sub-distrito *(parganā).*

El modelo de la estructura del gobierno central se repetía a nivel provincial bajo el gobernador militar de la provincia. Los registros provinciales eran inspeccionados de vez en cuando por la secretaría central. La jefatura del departamento de impuestos de una provincia estaba, hasta cierto punto, directamente sometida al primer ministro central, y en cierto modo era independiente del gobernador, aunque éste tuviera un rango superior al suyo.

Los distritos o *sarkārs* eran las unidades regionales administrativas de una provincia. Cada *sarkār* tenía su propio comisario del fisco, su *qāḍī* y un superintedente de policía o *fawydar* cuyos deberes incluían la represión del bandidaje y de las rebeliones de poca importancia, el suministro de tropas para recau-

dar los impuestos de los contribuyentes morosos y la supervisión de la seguridad pública en general.

La administración de los pueblos en cuestiones ajenas a los impuestos, la ley y el orden, estaba muy descuidada. Los dos principales funcionarios encargados de los impuestos y la policía en cada aldea eran respectivamente el *patel* (alcalde, cacique), y el *chowkidar* (agente de policía). El *patel* era el contacto principal entre la maquinaria estatal del fisco y los aldeanos, entre los cuales gozaba de considerable prestigio.

Los emperadores mogoles, especialmente Ŷahāngīr, tuvieron un elevado ideal de imparcialidad en la administración de la justicia. Teóricamente el emperador, en su calidad de instancia suprema de apelación, estaba al alcance de cualquier ciudadano del imperio que buscase justicia; en la práctica, a parte de los habitantes de la capital o de las ciudades grandes y pequeñas que atravesaba el emperador en sus expediciones militares o en sus viajes de placer, pocos de sus súbditos podían acceder a su corte en aquellos tiempos de difíciles comunicaciones. La maquinaria judicial del estado estaba estructurada según el clásico modelo islámico. En la cima estaba el gran *qāḍī* de la capital, bajo el cual estaban los *qāḍīs* de las provincias y los distritos. Otros funcionarios judiciales eran los *muftīs* o doctores de la ley, a los cuales sometían los *qāḍīs* los casos legalmente complejos. Los musulmanes eran juzgados según el derecho canónico islámico en su forma ḥanafí sunní. Los casos civiles entre musulmanes y no musulmanes también se decidían de acuerdo con el derecho canónico musulmán, pero en el caso de litigio entre hindúes se aplicaba el derecho privado hindú y los problemas más complicados eran sometidos a los doctores hindúes. Algunas de las obras más notables de la jurisprudencia hindú fueron compiladas durante el período mogol, bajo el patronazgo mogol. En los pueblos donde la inmensa mayoría de la población era hindú, una asamblea de ancianos (*panchayat*) actuaba como tribunal de justicia y arbitraba en el ámbito de la venerada tradición hindú. Por otra parte, el derecho musulmán ḥanafí de las áreas urbanas quedó impregnado con el tiempo del derecho consuetudinario de la India, que fue incorporado como *'urf*.

El funcionario urbano más importante era el *kotwāl* (comisario de policía). El y sus agentes mantenían la ley y el orden, se ocupaban de los elementos antisociales, vigilaban el comercio, ejercitaban sus prerrogativas sobre el control de los precios, supervisaban la red local de información y observaban el movimiento de los extranjeros.

h) *La vida cotidiana durante el período mogol*

El modelo de la cultura mogol, definido en la atmósfera, muy centralizada, de la corte mogol, se difundió desde arriba hacia las diferentes capas de la sociedad. La sociedad mogol era feudal y estaba polarizada entre los dos extremos de opulencia y pobreza: los ricos *manṣabdārs*, por una parte, y el proletariado urbano, los hábiles artesanos, los trabajadores agrícolas, los campesinos y los pequeños comerciantes, por la otra. En medio había una clase media alta compuesta por los *manṣabdārs* inferiores, los empleados, la élite intelectual asalariada o acogida al mecenazgo, los mercaderes, etc. Esta polarización de la sociedad mogol se refleja, hasta cierto punto, en su moneda: había muchos tipos de monedas de oro y cobre, pero pocas de plata.

La nobleza mogol y la clase media alta constituían la élite intelectual. En general, la nobleza llevaba una vida de lujo desenfrenado, debido a varias razones. Una de éstas era la propia estructura social, que le proporcionaba los medios necesarios para tanta prodigalidad. En segundo lugar, como subraya un historiador, «el saber que la riqueza y la propiedad nobiliarias reverterían al estado a la muerte de sus poseedores, quitaba todo incentivo a la frugalidad». Los nobles competían entre sí en el estilo y el arte de llevar un tren de vida costoso. La mayoría de ellos llevaban una vida disoluta y pasaban su tiempo dedicados al placer y a las diversiones. Con la decadencia que empezó a difundirse a finales del siglo XVII, las diversiones degeneraron en inmoralidad depravada. En un principio esta tendencia fue contenida con la llegada de un élite nueva y fresca procedente de la inmigración. Pero bajo Awrangzīb, cuando las relaciones con el Irán se deterioraron, esta fuente de soldados de fortuna extranjeros, leales y moralmente sanos, se hizo muy escasa. Sin embargo, Awrangzīb atrajo a su corte a dos gobernadores otomanos de Baṣra (Basora) y a varios emigrados del Estado uzbeko, en el Asia central. El partido «turani» fue el factor de mayor lealtad y estabilidad del «período de desórdenes» tras la muerte de Awrangzīb y demostró una superioridad moral sobre el partido «iraní» de los Sayyids de Bārha y sobre el partido indígena, formado por nobles musulmanes e hindúes. En realidad, y en términos generales, la nobleza, en el período mogol, tendió progresivamente a reducirse a un círculo limitado donde se formaron camarillas basadas en caracteres étnicos o sectarios. Las rivalidades mutuas, las intrigas y las conspiraciones de estas camarillas fueron una de las causas principales de la rápida decadencia del Imperio mogol después de Awrangzīb.

La clase media alta mogol formada por pequeños propietarios,

empleados, comerciantes y elementos marginales, compartía con la aristocracia su calibre intelectual, actuaba como su mentor espiritual pero carecía de su opulencia y tenía que vivir de su mecenazgo. A diferencia de la aristocracia, la clase media alta no caía en la intemperancia y el tono moral de su vida servía de ejemplo a las clases más bajas de la vasta población.

La suerte de las clases trabajadoras en la India mogol no era muy diferente de su suerte en la India británica o en la India y el Pakistán desde su independencia. En el peor de los casos su condición era, como afirma Francisco Pelsaert, de «esclavitud voluntaria». En el mejor de los casos, puede argüirse que, en comparación con los tiempos modernos, las necesidades de las clases trabajadoras eran menores, el modo de vida en general y el aldeano en particular, más sencillo, y, por tanto, era más fácil para ellos cubrir sus necesidades. El sistema de impuestos mogol era, en general, humanitario y paternalista, pero no hacía concesiones considerables en caso de hambre o cuando las cosechas se arruinaban debido a una mala estación monzónica. Incluso la política paternalista introducida por Akbar fue cambiando poco a poco a finales del siglo XVII. Las exacciones fiscales se habían vuelto rígidas e incluso opresivas bajo Šāh Ŷahān, posiblemente debido a sus intensos programas de construcción. Desde la época de Šāh Ŷahān en adelante la pobreza del campesino indio no hizo sino crecer y ésta parece haber sido una de las razones del surgimiento de los maratas y los jats, que tomó también la forma de una reacción religiosa. Las hambres eran la pesadilla del campesinado. Durante las hambres de 1556-57 en la zona de Agra, de 1573-74 en Gujarāt y de 1630-32 en el Decán los cronistas nos hablan de casos de canibalismo.

El pueblo llano, especialmente la población rural, llevaba una vida que no cambiaba con el paso del tiempo. La vida en las aldeas se mantuvo durante el período mogol idéntica a como había sido, miles de años antes, en la India védica. La política mogol fue generalmente la del «laissez-faire» y la no intervención en el derecho consuetudinario hindú y en sus venerables instituciones. Muy pocas veces se hizo un esfuerzo desde la cima o desde la base para llevar a cabo una reforma significativa. Hubo, sin embargo, algunas excepciones. Akbar intentó introducir ciertos cambios en las prácticas matrimoniales hindúes y musulmanas, pero con un éxito muy limitado. Prohibió el *sati* (la incineración de la viuda en la pira funeraria del marido) entre los hindúes. Esta orden apenas se cumplió en ningún lugar fuera de las principales ciudades del imperio. Awrangzīb decretó una orden similar aún con menos éxito. Akbar prohibió el matrimonio entre primos hermanos, que el derecho canónico

musulmán permite. También intentó restringir la poligamia y abolir la costumbres de las grandes dotes, que eran una pesada carga para la gente del pueblo. En este aspecto fue seguido por el teólogo del siglo XVIII Šāh Walī-Allāh y sus partidarios de principios del XIX, los *Muŷāhidīn*. Akbar [illegible] incluso introducir, tanto entre los hindúes como entre los musulmanes, la práctica de obtener el consentimiento de la [illegible] y del novio antes de la boda.

Las medidas encaminadas a procurar el bienestar [illegible] tomadas por los mogoles se limitaron generalmente [illegible] públicas, construcción de carreteras, canales y *sarāys* para [illegible] viajeros. Esto también tuvo importancia desde el punto [illegible] administrativo, ya que se aceleraron las comunicaciones, [illegible] joró la agricultura y, por consiguiente, las perspectivas del fisco. La única actividad puramente asistencial, en la tradición del islamismo clásico, fue la construcción de hospitales y la [illegible]ción y el nombramiento de médicos que practicaban la medicina greco-árabe. Los médicos, especialmente en las localidades hindúes, seguían la disciplina ayurvédica hindú, que había influido considerablemente en la medicina árabe, sobre todo en la farmacopea y en la administración de antídotos. Hay pocos datos que indiquen que la práctica de los ejercicios de yoga para la salud se difundiera entre la élite musulmana, aunque en la sociedad hindú el yoga se practicaba intensamente para la prevención y cura de enfermedades. En las aldeas y en los barrios pobres de las ciudades el tratamiento de las enfermedades a base de prácticas supersticiosas, talismanes, fórmulas mágicas, sacrificio de animales y visitas de santones era tan corriente entonces como ahora.

Disponemos de datos sobre la cultura mogol para trazar un cuadro general de la vida cotidiana de las diferentes clases y grupos que habitaban sus ciudades. Estas eran ricas y prósperas a todos los niveles, según el testimonio de viajeros europeos. Fitch menciona que bajo Akbar, en 1585, las capitales imperiales gemelas de Agra y Sikri eran mayores y más populosas que Londres. Monserrate escribió de Lahore que «no era inferior a ninguna ciudad de Europa o Asia». Otras ciudades prósperas fueron también centros culturales, como Ahmadabad, Burhanpur, Benarés y Patna. Había 120 ciudades grandes y 3.200 más pequeñas en el imperio durante el reinado de Akbar. Delhi era la mejor trazada pero Agra la superaba por la magnificencia de las mansiones de piedra o ladrillo de la nobleza y de otras clases pudientes de población. Estas mansiones tenían un jardín o estaban rodeadas por él. En ambas ciudades los mercaderes vivían en espaciosas viviendas sobre sus almacenes o en los barrios comerciales. Los mercaderes más

ricos tenían sus casas en otros barrios. Como la ciudad medieval musulmana de cualquier otro lugar, las calles de las ciudades mogoles apenas respondían a un plan; se construían al azar e incluso en ciudades tan nuevas como Fatpur Sikri los planos de la ciudad se limitaron a las áreas de edificios imperiales, mientras el resto de la ciudad crecía de una manera espontánea y desordenada. Un gran número de casas, incluso algunas de la nobleza, no estaba construido de ladrillo o piedra sino de adobe, probablemente a causa de que este débil material, que no podía resistir a los monzones durante muchos años, mantenía a sus habitantes al fresco durante los largos y cálidos veranos. Tales casas tenían techo de paja y las paredes cubiertas con una gruesa capa de cal mezclada con otros ingredientes. Los soldados y el pueblo llano vivían en chozas de barro con techos de paja; por eso una ciudad como Delhi ofrecía a los viajeros europeos el aspecto de una reunión de varios pueblos o de un campamento militar semi-permanente y desordenado.

Las casas aristocráticas tenían, según Bernier, «sus patios, jardines, árboles, estanques de agua, pequeños surtidores en el zaguán o en la entrada y hermosas habitaciones subterráneas provistas de amplios abanicos, que a causa del frescor que reina en ellas, son lugares apropiados para el reposo desde el mediodía hasta las cuatro o cinco de la tarde [...] Ellos (los nobles mogoles) consideran que una casa digna de ser admirada debe estar situada en el medio de un amplio jardín con flores y tener cuatro grandes salones con divanes a la altura de un hombre y expuestos a los cuatro vientos a fin de que el fresco pueda sentirse desde cualquier parte. Realmente no se ve ningún bello edificio sin terrazas en las cuales la familia puede dormir durante la noche. Siempre dan a una amplia habitación a la cual se pueden trasladar fácilmente las camas en caso de lluvia [...] El interior de una buena casa tiene todo el suelo cubierto con un colchón de algodón de cuatro pulgadas de espesor, sobre el cual se extiende una fina sábana blanca en verano y una alfombra de seda en invierno. En la parte más visible de la habitación se colocan uno o dos colchones con bellos cobertores acolchados en forma de flores y adornados con delicados bordados de seda mezclada con oro y plata Estos se destinan al señor de la casa o a cualquier persona de categoría que viniese a hacer una visita. Cada colchón tiene un ancho almohadón de brocado en el que apoyarse y hay otros almohadones colocados alrededor de la estancia cubiertos con brocado, terciopelo o raso floreado para el resto de la gente. A cinco o seis pies del suelo las paredes del cuarto están llenas de nichos de diferentes formas y tamaños, bien proporcionados y de muy buen gusto, en los cuales se colocan vasos de porce-

lana y floreros. El techo está dorado y pintado sin imágenes de hombres o animales» (Francois Bernier, *Travels in the Mogul empire,* Westminster, 1891, pp. 245 ss.).

La India islámica medieval, tanto antes como durante el período mogol, mantuvo, además de la construcción de las ciudades, un aspecto de campamento, típico del Asia central, que tenía sus orígenes en el primitivo nomadismo turco. Esto también se manifestaba en la variedad de tiendas de campaña que usaban los mogoles. Las tiendas podían ser amplias o pequeñas, con muchas habitaciones o con una sola. La tela de la tienda era impermeable, con vivos colores inalterables pintados formando artísticos dibujos y, sobre todo, arabescos La mayor de las tiendas mogoles, la *bargah* podía acomodar a diez mil personas y se levantaba con ayuda de un complicado sistema de hombres y máquinas. La *saraparda* era una tienda con numerosas habitaciones y doble techo. Cuando el ejército imperial se ponía en marcha para la guerra, en viaje de recreo hacia partes agradables del imperio, como Cachemira, o en partidas de caza de etapa en etapa, se trasladaba una verdadera ciudad de tiendas.

Los viajes entre ciudades, o desde la capital o el cuartel general provincial hasta el frente, se hacían principalmente a caballo. Los mogoles no enganchaban los caballos a los carruajes. Estos se arrastraban con bueyes y eran de varias categorías. La más elaborada era el *rath,* que se había usado desde un pasado remoto, incluso en la India védica. Menos confortables eran los llamados *chhakras,* carros tirados por bueyes, en los cuales viajaba el pueblo llano, sobre todo en las zonas rurales. Se usaban palanquines para que viajaran cómodamente los ancianos, los enfermos, los niños y las mujeres. En la época de decadencia mogol estos palanquines llegaron a hacerse de uso general incluso para los hombres sanos. Podían ser a veces muy lujosos, tan amplios y largos como una cama grande. Otros, en los que sólo cabían una o dos personas, eran utilizados frecuentemente por las mujeres que iban de visita en la ciudad o recorrían cortas distancias y eran llamados *dolis.* Los palanquines y los *dolis,* sujetos sobre dos palos de madera o bambú, eran llevados a hombros por porteadores, alquilados o servidores, todos ellos miembros de la sub-casta llamada *kahar.*

Los mercaderes ricos, y otras personas acomodadas que no eran *manṣabdārs* podían alquilar una guardia armada que les protegiera de los bandidos cuando viajaban de una ciudad a otra. Los indigentes, que tenían poco que perder, viajaban solos y a veces a pie. Así viajaban también los místicos, los derviches, los yogis hindúes y los campesinos.

Un modo de viajar mucho más fastuoso era hacerlo en un

hawda o asiento con dosel a lomos de un elefante, generalmente acompañado por criados o por una guardia armada. Los emperadores, la nobleza y las señoras de las clases más elevadas de la sociedad utilizaban elefantes para los viajes más placenteros y sin prisas. Los elefantes llevaban campanillas de plata maciza e iban ornados de costosas gualdrapas bordadas.

Los mercados mogoles, especialmente los de Delhi, como el Chandani Chawk, que aún existe, eran el centro de la alegre y abigarrada vida de las masas. Mientras la multitud se apiñaba en las calles, los pequeños vendedores gritaban anunciando sus mercancías, los predicadores arengaban desde sus improvisadas plataformas, los astrólogos y charlatanes desempeñaban su oficio, muchachos afeminados danzaban y los bufones realizaban sus cabriolas. La gente, ya perteneciese a la aristocracia o al pueblo llano, era limpia y se bañaba diariamente. Se concedía gran importancia al aspecto personal, sobre todo entre las clases más altas. Los musulmanes llevaban generalmente barba, aunque ésta dejó de estar de moda temporalmente bajo Akbar. Cuando empezaba a ponerse gris, la barba se teñía de negro e incluso de rojo. Los hindúes iban generalmente afeitados. Tanto los hombres como las mujeres usaban colirio semi-líquido o en polvo, pero en diferentes grados, para pintarse los ojos. El colirio era a menudo medicinal y preventivo o curativo de enfermedades oculares.

Durante el período del sultanato los musulmanes de todas clases comenzaron a mascar hojas de betel *(pān)*. Esta fue la única práctica de la vida cotidiana tomada de los hindúes. Los musulmanes, sin embargo, hicieron del consumo de *pān* todo un arte y crearon una artesanía subsidiaria para esta institución, produciendo artículos de gran belleza como los *pāndāns* o pequeños recipientes de oro o plata en los que se guardaban los ingredientes del *pān*, *jāṣdān* o bandejas cubiertas con una tapadera en forma de cúpula, en las que se servían los pedazos de *pān* recién preparados y *ugāldān* o escupideras repujadas para los *pāns* ya mascados.

Tanto los hombres como las mujeres utilizaban perfumes, aunque aquí también la principal diferencia residía en la intensidad del uso. Los hombres utilizaban parcamente los perfumes, con ocasión de una ceremonia, en los días de fiesta, en la corte y después de los banquetes. Ponían un mínimo de perfume en el dorso de la mano derecha o en los vestidos. Las mujeres usaban perfume en profusión.

Las mujeres llevaban el pelo largo, a menudo con raya en medio y dispuesto en una o dos trenzas a la espalda. El cabello se ungía con aceites y perfumes y las mujeres de la nobleza lo adornaban con joyas en las ceremonias o cuando hacían o re-

cibían visitas. Las mujeres más pobres usaban velos en la calle, mientras que las más ricas se paseaban en palanquines cerrados transportados por miembros de la sub-clase especial hindú de los *kahar*. La sociedad femenina estaba segregada, pero esto no impedía que las mujeres de categoría, sobre todo las de la familia imperial, adquirieran un alto grado de refinamiento en el arte de vivir y en la instrucción.

Algunas de las reinas y princesas mogoles fueron muy inteligentes y cultivadas. La hermana de Humāyūn y tía de Akbar, Guldaban Banū Begum, escribió unas memorias fascinantes sobre los acontecimientos de la época de su hermano que proyectan una luz interesante sobre la historia social del período. Nūr Ŷahān, dama de origen persa y hábil reina junto a Ŷahāngīr, manejó las intrigas diplomáticas y cortesanas con la misma destreza con que marcaba el gusto y las modas en materia de perfumes y joyas. El edificio más bello del mundo, el Taj Mahall, fue construido para el eterno reposo de otra bella e inteligente reina, Mumtāz Mahall. Una de las hijas de Šāh Ŷahān, Ŷahān Arā, tuvo una gran influencia en su reinado y combinó los altos estudios con las inclinaciones místicas. Otra de sus hijas, Rawšān Arā estaba igualmente versada en las disciplinas clásicas. La hija de Awrangzīb, Zīb-un Nisā, tenía un excelente gusto literario, aunque la colección de poesías persas que generalmente se le atribuye probablemente no sea suya.

El *purdah* u ocultación física de la mujer, que dio como resultado la segregación de los sexos, prescrito indirectamente por el Corán y hecho norma por los juristas, parece haberse acentuado en la India a ejemplo de los rājputs, que lo observaban de manera mucho más estricta que los musulmanes. El sistema del *purdah* dio lugar a un concepto del honor femenino muy posesivo y al mismo tiempo muy romántico e idealizado.

La prostitución era corriente en las grandes ciudades del Imperio mogol. Las prostitutas eran esclavas manumitidas o jóvenes pobres o huérfanas. Akbar trató de alejarlas de los barrios más respetables de la ciudad asignándoles un barrio especial, e hizo llevar, al menos en la capital, un registro con el nombre de sus patrones. Tales registros también fueron usados en los reinos del Decán. Parece ser que las prostitutas copiaban las modas de las damas de la aristocracia; Awrangzīb prohibió a las mujeres de su harén que usasen pantalones ceñidos, pues esta prenda había sido adoptada por las prostitutas.

La vestimenta del hombre común no era muy diferente de la actual en el subcontinente. Los musulmanes de las clases inferiores usaban camisas largas y pantalones bombachos Los hindúes se cubrían con una túnica y en invierno añadían una pequeña camisa. Las clases superiores, los funcionarios y los

dignatarios de la corte vestían complicados trajes consistentes en una túnica bordada, ceñida a la cintura por una faja o banda de color, pantalones ceñidos y turbante. El tocado hindú o *pagri* era más tradicional. Las miniaturas mogoles nos dan una idea fidedigna del modo de vestir de la corte mogol. Según Pietro della Valle, los dignatarios de la corte se cambiaban a diario de vestido.

Tanto los ropajes de los hombres como los de las mujeres eran ricos y costosos, índice del esplendor mogol. La seda, el brocado y el oro se usaban con ostentación. Solamente los ṣūfīs y los teólogos vestían con sencillez y evitaban el uso de la seda. La moda en el vestir para hombres y mujeres era dictada por el palacio imperial. Algunos emperadores, como Humāyūn y Ŷahāngīr, eran muy refinados en el vestir, hasta el punto de inventar nuevas prendas. A Humāyūn se le atribuye la invención del *ulbagagche,* de inspiración asiática, que era un abrigo bordado, corto y abierto, que se llevaba encima del vestido o *qaba.* Abū'l Faḍl nos cuenta que Humāyūn y Akbar cambiaban de ropa a diario de acuerdo con las propiedades atribuidas al planeta dominante del día. En la época de Ŷahāngīr se había perdido ya gran parte de la sencillez centro-asiática y los vestidos del emperador y de los cortesanos eran de brillantes colores, salpicados de piedras preciosas o semipreciosas. Hasta el reinado de Awrangzīb no se hicieron intentos de reintroducir modos más sencillos en el vestir.

A pesar de los esfuerzos de Akbar por integrar totalmente a los hindúes en la corte, la diferencia en los modos de vestir persistió. El tocado hindú era diferente. Los musulmanes ataban los cordones del vestido *(qaba)* a la derecha y los hindúes a la izquierda. Estas distinciones sutiles parecen haber sido una supervivencia, consciente o inconsciente, de la tradición de la vestimenta discriminatoria prescrita para los no musulmanes en la teoría política, de acuerdo con la práctica de algunos califas como Hārūn al-Rašīd y al-Mutawakkil en el Islam clásico. Los hindúes en la India mogol llevaban además un pedazo de tela blanca o de color sobre los hombros.

Los hombres llevaban joyas, pero no con tanta profusión como las mujeres. Los zapatos que calzaban los hombres y las mujeres de la élite eran de piel o tela, bordados y, en el caso de la aristocracia, adornados con piedras preciosas. Se los quitaban a la entrada de las salas de banquetes, en las habitaciones privadas y en las oficiales, ya que estaban recubiertas con alfombras; trataban tanto los asuntos de estado como las visitas privadas o los esparcimientos dignamente sentados en el suelo en cuclillas.

El vestido de las mujeres, sobre todo el de las clases altas

de la sociedad musulmana, ha cambiado considerablemente desde los tiempos mogoles. El *sari* indígena y un corpiño era y es el vestido de la mujer hindú. Como revelan las miniaturas mogoles, las mujeres musulmanas usaban vestidos al estilo del Asia central y los cambios a este respecto, su «indianización» en cierto modo, no tuvieron lugar hasta que Akbar y sus sucesores se casaron con mujeres indias que introdujeron las modas locales. La moda de Asia central consistía en camisas largas y pantalones bombachos. Los pantalones ceñidos eran probablemente una moda indígena rājput. Las mangas de las camisas llegaban hasta el codo y el resto del brazo iba cubierto de joyas. En invierno, las mujeres ricas vestían túnicas sueltas *(qabas)* sobre las camisas, recogidas o plegadas a la cintura, Los chales de Cachemira estaban de moda y puede ser que a su vez hayan dado origen al uso de *dupattas* o largas bandas semejantes al *sari,* que se echaban sobre los hombros o la cabeza cubriendo el pecho. Las reinas y princesas usaban diademas o turbantes.

Entonces como ahora, la alimentación hindú era vegetariana, mientras que la de los musulmanes incluía carne y verduras, aunque bajo influencia del jainismo Akbar, y después de él Ÿahāngīr, hasta cierto punto, trataron de frenar el sacrificio de animales e introdujeron la institución de días de vigilia. Los nobles musulmanes eran buenos *gourmets* y el modelo de la suntuosa cocina indo-islámica se estableció bajo los mogoles. Básicamente, la cocina mogol era islámica y extraña a la India. Los platos principales, *pilaf, kababs, kuftahs* y *qurmas,* eran comunes a todo el mundo musulmán, desde Marruecos a las Indias orientales. Las principales diferencias radicaban en el sazonamiento con pimienta y un uso más intenso de las especias. Esta característica, común a la cocina indo-musulmana y a la indonesia, constituye la principal influencia indígena. Varios platos hindúes fueron también aceptados e incorporados, tales como el *curry,* las lentejas y algunos guisos de verduras.

La mesa *(dastār-jvān)* de un noble mogol era suntuosa. El número de platos en un banquete aristocrático variaba entre 20 y 50. Se empleaban cocineros locales y extranjeros. La mayoría de los alimentos se preparaban en casa, sólo dos variedades se compraban en el mercado: pan de varios tipos y dulces. Los panaderos *(nānbā'ī)* y los pasteleros *(ḥālwā'ī, rikābdār)* tenían un comercio floreciente.

Aparte de las frutas locales entre las cuales el mango era la favorita, se importaba fruta, conservada en hielo, para el consumo de la nobleza, desde Kabul, Cachemira y Persia; parte de esa fruta estaba al alcance incluso del pueblo llano en Lahore.

La dieta habitual del pueblo que no podía permitirse exqui-

siteces era muy semejante a la actual. Los hindúes subsistían generalmente a base de pan de trigo, lentejas, arroz y verduras. Los musulmanes consumían la carne más barata, sobre todo buey, y gustaban más del pan que del arroz, excepto en Bengala y en el Decán.

A pesar de las estrictas prohibiciones religiosas, todos los emperadores mogoles consumieron vino excepto Awrangzīb. Bābur dejó de beber en cumplimiento de un voto tras su victoria sobre Rānā Sanga en la batalla de Janwa, en 1527. Ŷahāngīr era aficionado al vino, pero prohibió su venta al público cuando ascendió al trono. Awrangzīb reforzó esta prohibición de manera más estricta. Las clases medias y el pueblo llano, tanto hindúes como musulmanes, eran abstemios generalmente, pero había sectas, sub-castas y algunas órdenes místicas no religiosas entre los cuales era corriente el uso ritual de bebidas alcohólicas. Cuando la embriaguez suscitaba motines entre éstos u otros elementos antisociales, la policía tenía que intervenir. Sin embargo, no hubo en la India mogol una institución correspondiente a la inquisitorial *ḥisba* del Islam clásico hasta Awrangzīb. Los nobles eran generalmente aficionados al vino y Awrangzīb tuvo dificultades a la hora de imponerles la prohibición. Parte de la nobleza musulmana y rājput se hacía adicta al opio en la vejez. Entre los emperadores mogoles Humāyūn, Akbar y Šāh Ŷahān hicieron uso del opio. En sectas místicas heterodoxas, como los Madārīs, las drogas como el *ḥašīš (bhang)* se consumían generosamente. Los soldados y los trabajadores manuales recurrían al opio y al *ḥašīš* como estimulantes. Los portugueses introdujeron el tabaco en 1605 y pronto alcanzó una popularidad considerable; bajo los últimos mogoles se puso de moda la larga pipa filtrada y refrescada con agua llamada *huqqa*. Las clases mercantiles de Gujarāt y las costas del Decán consumían corrientemente café y té; pero también se mencionan ocasionalmente tiendas de café en ciudades del interior, como Delhi y Aḥmadabad.

Entre los pasatiempos de la élite y de la clase media alta se incluían juegos de sociedad tales como diversos juegos de cartas, ajedrez y un juego indígena a base de cruces y cuadrados llamado *chaupar*. Se cuenta que Akbar jugaba con un ajedrez viviente formado por esclavas en vez de piezas, que se movían sobre un pavimento de mármol escaqueado.

Entre los juegos de mesa del pueblo llano figuraban el *nard* (tabla real), introducido por los musulmanes de la India, el *pachchisi* (parchís), juego de origen indígena, y varios otros.

El más popular entre los juegos al aire libre de la nobleza era el *chawgan* o polo, que fue inventado en Gilgit, en la Cachemira del norte. Otros juegos populares al aire libre, con

los cuales se divertían las gentes de todas clases eran la lucha, las carreras de caballos y la caza. Esta última fue una institución desarrollada y elaborada por los mogoles, que fue adaptada a las condiciones locales. Una de las principales diversiones de la época eran las luchas de animales, pequeños o grandes. Carneros, ciervos, antílopes, perros, toros, gallos, codornices y ruiseñores *(bulbu)* eran adiestrados especialmente para las luchas que se desarrollaban en campos especiales, en la calle, o en el umbral de una puerta. Juglares, prestidigitadores y adivinos vagaban, entonces como ahora, por pueblos y ciudades, ganándose la vida con sus farsas. Algunos de ellos llevaban monos, osos u otros animales amaestrados.

La narración oral o *dāstān gū'ī* llegó a ser un arte refinado en las reuniones de los nobles mogoles. Su parangón, más popular, entre las masas hindúes, eran las representaciones semiteatrales de episodios de la mitología, demonología y de las tradiciones hindúes.

La principal festividad que celebraban los emperadores mogoles era de origen zoroástrico, el *nawrūz* o día de año nuevo de la antigua Persia, que se celebraba con gran pompa. Caía en el último día del mes persa llamado *farwardīn,* que corresponde al 20 ó 21 de marzo. Akbar fue quien introdujo la festividad del *nawrūz* que en su reinado y en el de Ŷahāngīr se celebraba durante diecinueve días. Se decoraban los palacios, las casas y los mercados, se erigían pabellones y la corte y la nobleza visitaban jardines y merçados, asistiendo a representaciones y otros espectáculos. La gente del pueblo podía ver al emperador, institución de origen hindú llamada *daršan,* al menos una vez durante estos diecinueve días. Se asignaban *ŷāhīrs* y *manṣabs,* se concedían ascensos, se ofrecían regalos de *nawrūz* al emperador y se recibían de él.

Los mogoles patrocinaron, por razones de Estado, festividades hindúes tales como el *holi,* día en que se echaba agua de colores sobre los amigos, el *dīdāvalī* o festividad de las lámparas, que marcaba el comienzo del nuevo año financiero entre los comerciantes hindúes, el *dašerā* o festividad consagrada a Rama. Estas fiestas dejaron de celebrarse en la corte bajo Awrangzīb, que también puso fin a la observancia del *nawrūz* considerándolo *bid'a* o innovación, de acuerdo con la ley islámica. Las fiestas musulmanas como el *'īd al-ṣagīr,* que marca el final del mes de ayuno o *Ramaḍān,* eran ocasión de una oración colectiva especial *(darbār),* en la cual el emperador rezaba con el pueblo, y de intercambio de visitas entre amigos de todas clases. Se intercambiaban regalos, se estrenaban vestidos se usaban perfumes y reinaba una atmósfera de festividad piadosa tanto en ésta como en otra fiesta, la *'īd al-kabīr,* que se celebraba

dos meses más tarde, de acuerdo con la creencia islámica en la sustitución del cordero por Ismā'īl en el sacrificio que Abraham estaba elevando a Dios. Durante la *'īd al-kabīr* los musulmanes de todas clases sacrificaban ovejas, corderos, cabras y vacas y se hacían visitas, pero con menos pompa y festejos que en la *'īd* anterior. El nacimiento del profeta o *mīlād* se celebraba el 12 de Rabī' al-awwal, mes de la Hégira, con reuniones en las cuales se pronunciaban discursos sobre la vida del profeta, se recitaban poemas y a menudo se cantaba música religiosa, *samā'* o *qawwālī*.

Los días consagrados a los santos musulmanes se celebraban con ofrendas especiales de alimentos y oraciones. En el caso de santos enterrados en el imperio, en sus mausoleos se recitaban plegarias y se entonaban cantos sagrados *(samā')*, aunque los musulmanes más estrictos empezaron a desaprobar estas prácticas a principios del siglo XVIII. El mausoleo más venerado de toda la India era el del santo chištī Mu'īn al-dīn al-Siŷzī, en Ajmer. En los años anteriores a su revolución espiritual, Akbar visitaba frecuentemente Ajmer para asistir a la *'ur* o fiesta de la muerte (considerada como la unión espiritual con la divinidad) de este santo chištī, y en una de las ocasiones hizo el viaje descalzo. Estas fiestas iban acompañadas de ferias análogas a las *yātrās* hindúes o peregrinajes a las ciudades santas hindúes, como Benarés y Hardward.

Los cumpleaños imperiales, en el caso de Akbar, Ŷahāngīr y Šāh Ŷahān, se celebraban, de acuerdo con el calendario solar y con el lunar, como fiestas públicas. Siguiendo una costumbre hindú, el emperador era pesado doce veces: en oro, otros metales, piedras semipreciosas y otros géneros, que eran distribuidos como *ṣadaqa* o limosna entre la gente pobre. Awrangzīb puso fin a esta práctica, ya que la consideraba una *bid'a*.

La más notable de las festividades mogoles era la excepcional institución del *Mīnā Bazar*. Este era un bazar especial, en el que las damas de la corte atendían como dependientes, y el emperador en el único hombre al que se le permitía el acceso, siempre y cuando fuera acompañado de su harén. El *Mīnā Bazar* fue producto de la fértil imaginación de Akbar y vio su fin con Šāh Ŷahān. En el día de año nuevo *(nawrūz)* se hacía otro bazar o mercado que al principio se montaba para las mujeres y posteriormente para los hombres. En esta ocasión, bajo el patronazgo de Akbar se tomaban decisiones referentes a noviazgos y matrimonios.

i) *La literatura bajo los mogoles*

El persa continuó siendo, no sólo la lengua oficial, sino también la principal lengua literaria de los mogoles. El persa no se estableció en la India hasta el siglo x, con las conquistas de los gaznawíes, que aunque eran turcos, lo utilizaban como lengua culta administrativa. Continuaron esta tradición los turcos y los sultanes «esclavos». La literatura persa del período del sultanato es rica, profunda y extensa. Parte de las más bellas composiciones poéticas persas fue compuesta por poetas indios, como 'Amīr Jusraw, mientras que en la historiografía, la tradición gaznawí se extendió considerablemente tanto en el campo de la historia universal, como en el de la regional y dinástica. Se escribieron también numerosas obras notables de ética y del género de los *Fürstenspiegel*. El persa hablado en la India se parecía más al persa de Transoxiana y, con el tiempo desarrolló ciertas diferencias fonéticas e idiomáticas respecto al persa del Irán, hacia el cual, sin embargo, se volvió siempre en busca de inspiración. Cuando los mongoles invadieron Transoxiana y atacaron Persia, un gran número de poetas y escritores persas emigró a la India, donde fueron protegidos. Los principales centros literarios en la India fueron, aparte de la capital Delhi, los cuarteles generales provinciales en todo el subcontinente y las ciudades con guarnición.

Bābur inauguró una nueva era en la poesía indio-persa al rodearse de un grupo de poetas persas formados en la tradición de Herāt, que se había convertido en un gran centro de la cultura islámica bajo el sultán Ḥusain Bayqara y su inteligente ministro, el famoso 'Alī Šīr Nawā'ī. Como Nawā'ī, Bābur escribió principalmente en turco, y lo mismo hizo en la generación siguiente el noble más influyente de la corte mogol, Bayram Jān. Durante dos generaciones por lo tanto, el turco chagatay compitió con el persa por la supremacía en la corte mogol. El persa tenía, sin embargo, hondas raíces en la vida intelectual indo-musulmana. Su causa recibió un impulso decisivo bajo Humāyūn, quien, lo mismo que su hermana Gulbadan Banūr prefirió el persa al turco; y las influencias intelectuales persas le acompañaron a su regreso del Irán. El desarrollo del turco en la corte mogol se vio aún más relegado al marchitarse el genio de esta lengua en sus tierras de origen, en Asia central, bajo los uzbekos.

Los mogoles fueron, como mecenas, mucho más liberales y generosos con los poetas persas que sus contemporáneos, los intolerantes ṣafavíes. La pérdida de Persia significó una ventaja para la India, ya que, durante tres generaciones en las postrimerías del siglo xvi y el xvii, gran número de eminentes

poetas persas emigró de Persia a la India en busca del mecenazgo de la corte mogol y, en menor medida, de la nobleza y de las cortes de los reinos de Bījāpur y Golconda, en el Decán. Los poetas laureados en las cortes de Ŷahāngīr y Šāh Ŷahān fueron persas emigrados.

Bajo los mogoles se desarrolló también una literatura en prosa muy rica, en parte bajo el patrocinio de la corte, y en parte como resultado del mecenazgo privado. La historiografía mogol, del mismo modo que la que se desarrolló en el Decán por el mismo tiempo, se compone de historias universales o regionales, informes administrativos y crónicas de mérito considerable por su alto grado de exactitud y énfasis en el detalle histórico. La historiografía oficial era a menudo financiada por los emperadores. Los relatos de la corte, informes, notas del *wāqa'i '-nawīs* y otros documentos eran puestos a disposición del historiador. La más notable de estas crónicas de la corte es el *Akbar-Nāma* de Abū'l Faḍl, del cual forma parte el *A'īn-i Akbarī,* excelente manual administrativo del reinado de Akbar. Contrasta fuertemente con la historia oficial de Abū'l Faḍl la historia de Badā'ūnī sobre el mismo reinado y la India islámica anterior, recopilada en secreto, que critica amargamente la política religiosa de Akbar. Sin ella, no hubiera sido posible tener una imagen completa del reinado y de la personalidad de Akbar. Estas tradiciones históricas, tanto oficiales como privadas, florecieron bajo los reinados de los tres grandes emperadores mogoles siguientes. Durante el siglo XVIII, los historiadores hindúes añadieron una nueva dimensión a la tradición de la historiografía mogol. Aunque su cultura y tradición se habían mostrado en gran parte indiferentes a la historia (salvo las inscripciones y unas pocas obras históricas notables), empezaron a escribir con soltura y seguridad en persa y produjeron algunas obras históricas fundamentales.

El arte epistolar *(inša)* fue muy cultivado en la corte mogol. Las cartas diplomáticas, redactadas en un complicado estilo retórico, desempeñaron un importante papel en las relaciones diplomáticas en una época de la historia islámica en que la diplomacia profesional comenzaba a adquirir unas características reconocibles. De menor importancia, y redactadas en un estilo comparativamente más sencillo, eran las cartas oficiales de la corte imperial a los funcionarios del imperio. También en este arte sobresalieron los *munšīs* (epistológrafos) hindúes durante el siglo XVIII: varias colecciones de cartas persas escritas por *munšīs* hindúes llegaron a ser prescritas como libros de texto en las escuelas.

Una corriente de poesía persa es conocida por el nombre de *sabk-i Hindī* (escuela india). Las principales características de

la escuela india de poesía persa son su «cerebralismo» y su «artificiosidad». Algunos estudiosos atribuyen el origen de esta escuela al poeta persa Figānī; otros, a los poetas persas y turcos de Herāt. En realidad, es un producto secundario de la propia literatura indo-persa que desarrolló un estilo particular durante los siglos XVI y XVII. Representantes de este estilo, como los poetas 'Urfī y Bīdil, aplican un racionalismo simétrico a normas bien definidas de experiencia y sentimiento. Tratan a la poesía como si fuera una matemática de las emociones y las ideas, en la cual las imágenes, como los números, pueden sumarse, restarse y multiplicarse o dividirse en fracciones infinitesimales. Típica de este estilo es la concisión, que a veces condensa en una sola imagen varios matices emocionales, y a veces utiliza imágenes familiares de manera inesperada y desacostumbrada.

Durante el siglo XVIII el persa fue suplantado como principal vehículo, primero de la poesía, y luego de la cultura musulmana en general, por el urdú. Pero se continuó componiendo poesía en persa hasta el siglo XX; y los dos principales poetas urdús, Gālib en el siglo XIX e Iqbāl en el XX, escribieron tanto en persa como en urdú.

j) *La arquitectura mogol*

Durante los siglos X y XI, cuando los musulmanes trajeron a la India sus conceptos arquitectónicos, ya se habían desarrollado plenamente varios estilos de arquitectura islámica en otras partes del mundo musulmán. Los principios generales de estas escuelas arquitectónicas musulmanas fueron importadas por la India, aunque las técnicas de construcción sufrieron un gran número de influencias locales y ambientales. Se emplearon materiales de construcción indios, se utilizaron canteros indios para labrar la piedra y para la propia construcción, y la estructura fue modificada para adaptarla al clima monzónico de la India subtropical. La naturaleza de la arquitectura islámica era esencialmente industrial; por eso no fue difícil contratar obreros hindúes para los trabajos. La bóveda y la cúpula persas fueron reproducidas con técnicas indias; el arco de la arquitectura silŷuqí fue importado y desarrollado en la India, con el uso indígena del mortero como elemento de unión. Los constructores locales, sin embargo, preferían la técnica nativa de sujetar el arco con entabladura de vigas. De origen centroasiático era la *rawda* o jardín cercado en torno a la casa. Los jardines de las *rawdas* estaban a veces construidos en terrazas y llegaron a alcanzar gran belleza bajo los mogoles.

Ya en el sultanato de Delhi se había adoptado la distribución

de columnas jainicas incluso en la arquitectura de mezquita, con adición de un nuevo muro al Oeste, en dirección a la Ka'ba. Esta adopción fue posteriormente elaborada bajo los mogoles. Los paramentos de piedra calada o celosías se inspiraron también en la arquitectura hindú, pero en lugar de las representaciones mitológicas o animales se introdujeron estilizadas formas geométricas.

La arquitectura mogol es esencialmente de origen centroasiático. Hizo su primera aparición en la India en tiempos de la invasión de Timur, que estaba creando un nuevo estilo arquitectónico en su capital, Samarcanda, en el Asia central. Este estilo se indianizó, en cierto modo, y cuando entró en escena Bābur se quejó de su aspecto índico. El más turco, culturalmente, de todos los gobernantes de la India, Bābur, se inspiró en el estilo otomano e hizo venir al arquitecto Yūsuf, discípulo del célebre arquitecto otomano Sinān. Desgraciadamente, no ha sobrevivido ningún ejemplo arquitectónico del breve reinado de Bābur.

Se pueden distinguir rasgos arquitectónicos persas en la tumba de Humāyūn, cerca de Delhi, construida a comienzos del reinado de Akbar. El mausoleo tiene características preeminentemente persas y centroasiáticas, tales como el trabajo de esmaltes de Kāšān, el conjunto de glorietas con arcos, las cúpulas de cuatro ángulos, una bóveda de cuello estrecho y la planta de la *rawda;* por otro lado, los fantasiosos pabellones y la tracería de piedra y mármol, son elementos indios.

No tardó Akbar en desarrollar un estilo arquitectónico propio que, del mismo modo que sus ideas religiosas y sus gustos intelectuales, era compuesto, ecléctico y sincrético. La arquitectura de Fathpur Sikri y Agra, que aprovechó e inspiró, era esencialmente experimental. Era una arquitectura imperial, en el sentido de que era un museo de todos los estilos provinciales. Comenzó con sobriedad y elegancia y acabó dando impresión de decoración exuberante y salvaje. Utilizó generalmente como material la arenisca roja con incrustaciones de mármol blanco para hacerla resaltar. La construcción era adintelada y los arcos eran generalmente decorativos. Las cúpulas eran cóncavas, y las columnas poligonales tenían capiteles en forma de ménsula. La decoración estaba indianizada en alto grado y comprendía motivos pintados en el interior. El Panch Mahall, en Fathpur Sikri, y la tumba de Akbar, en Sikandra, muestran la inspiración de las galerías de circunvalación en el *vihāra* budista.

Bajo Ŷahāngīr se continuó construyendo en el estilo arquitectónico de Akbar, pero sus características indias comenzaron a ser sustituidas por la influencia persa. El estilo arquitectónico de Šāh Ŷahān es la antítesis del de su abuelo Akbar. «Se basa

en una trilogía del blanco, el rojo y el verde, con delicados toques de azul y oro: palacios, mezquitas y tumbas de mármol blanco sobre estructura de arenisca roja, en medio de jardines verdes [...] Pero el blanco prevalece y lo tiñe todo de esa atmósfera irreal, soñadora, reforzada por las delicadas incrustaciones de piedras preciosas en los edificios [...]» (H. Goetz, *The Indian and Persian Miniature Paintings in the Rijksprentenkabinet,* Amsterdam, 1958, p. 13).

El estilo que Šāh Ŷahān desarrolló y patrocinó era esencialmente persa: la arenisca fue sustituida por el mármol, el tono arquitectónico suavizado, la decoración dejó de ser plástica y utilizó motivos de piedras de colores incrustadas. Se introdujeron los pilares con capiteles en forma de ménsula y basas foliadas. Los mejores ejemplos de este estilo se encuentran en el palacio y en la sala de audiencias de Delhi y Agra, en la mezquita de la Perla en Agra, y sobre todo en el Taj Maḥall. Adoptó la técnica italiana de la *pietra dura* a las condiciones indias, desarrolló la tracería calada sirviéndose de arabescos, diseños florales y caligrafía y también de los motivos persas del ciprés y de la jarra de vino. Llegó a ser uno de los estilos arquitectónicos más bellos del mundo: en él se combinaba la grandeza con la elegancia. Su gran obra maestra, el Taj Mahall, está considerado como el más bello edificio que jamás construyó el hombre.

Después de Šāh Ŷahān, la arquitectura mogol decayó. Algunos edificios construidos por Awrangzīb, como la mezquita Bādšāhī, en Lahore, son espaciosos y todavía majestuosos, pero falta el arte del detalle. El colapso súbito derrumbamiento del poder mogol después de Awrangzīb puso un triste fin a la arquitectura.

k) *La pintura mogol*

Durante el siglo XIV tuvo lugar en el Herāt de los Timuríes una revolución pictórica que culminó en las obras maestras del gran pintor de la corte Bihzād, considerado universalmente el mejor pintor de la historia del arte islámico. Los mogoles llegaron a la India profundamente impregnados de esta tradición pictórica. Humāyūn acogió benévolamente en su corte a los artistas persas, y fueron estos artistas, vinculados también a la escuela ṣafaví de Persia, los que pusieron las bases de la pintura mogol en la India. De este modo, la pintura mogol de la India está estrechamente relacionada tanto con la escuela persa ṣafaví como con la timurí. No tuvo ningún contacto con la tradición

india, cuya mejor representación son las pinturas murales de Ajantā. Su paleta era persa, hasta tal punto que durante algún tiempo se importaron los colores del Irán. Sus paisajes fueron, durante un período bastante largo, puramente persas como los de la *gazal* (lírica) persa. Desarrolló la técnica timurí de los retratos, caracterizados por su sabia armonía de colores y línea. La forma humana representada está, dentro de lo posible, en movimiento, y la imagen, generalmente, pintada de medio perfil Se utilizaron las técnicas timurí y ṣafaví para destacar los contornos de los miembros y de los ojos.

Bajo Akbar, la pintura mogol se indianizó parcialmente, a causa de su eclecticismo cultural en general y a causa también de que recurrió, en gran escala, a pintores hindúes, quienes, estimulados por el elemento iconográfico de su religión, pronto sobresalieron en este arte, si bien adiestrados por maestros persas. En la pintura de la época de Akbar se representa al hombre, la flora y la fauna indios, sobre paisajes persas; los animales indios aparecen al lado de convencionales animales persas, y el tratamiento de los temas es, hasta cierto punto, indio. Pero con esta indianización, la escuela mogol del período de Akbar perdió algo de la sensual belleza original de la línea y el color de su exquisito sentido del conjunto, aunque ganó en intensidad. Cesó el desarrollo de la perspectiva lineal, y la representación de lo humano pasó a ser el punto focal del pintor.

En esta época se desarrolló otro estilo pictórico: el rājput, que ha de distinguirse cuidadosamente de la pintura mogol. Aunque técnicamente tiene mucho en común con ésta, y algunas veces fue ejecutada por los mismos artistas, es muy diferente por su tema, composición, propósito y contenido espiritual.

El proceso de indianización de la pintura mogol continuó en la corte de Ŷahāngīr, como atestiguan la importancia concedida al perfil y el tratamiento del paisaje a guisa de escenario teatral. El convencional paisaje persa se hizo casi naturalista.

Durante los reinados de Ŷahāngīr y Šāh Ŷahān, la ilustración de manuscritos pasó a segundo plano respecto a la nueva pintura de la corte, que tenía al emperador como figura principal. En este momento empezó a introducirse la pintura europea, que se consideraba como una curiosidad y tuvo un impacto muy marginal. Al mismo tiempo que proseguía la influencia persa, se produjo un movimiento de artistas entre el Irán y la India. Los pintores del Asia central introdujeron en la corte mogol el retrato con contorno negro o *sayāhī-qalam*. Bajo Ŷahāngīr, a causa de su amor por la naturaleza, se desarrolló la pintura realista con tema de animales. En general, bajo Ŷahāngīr y Šāh Ŷahān el colorido siguió siendo persa, inclinándose hacia los colores luminosos y el frecuente uso del oro.

Durante el reinado de Awrangzīb la pintura, como las otras artes, decayó, degenerando, en la última fase de la decadencia mogol, en una pintura de bazar.

l) *Los europeos y el Imperio mogol*

El surgimiento del califato musulmán en el siglo VII y su control del comercio del mar Arábigo cortó los lazos del comercio directo entre Europa, por una parte, y la India y el Océano Indico, por otra. Hacia finales del siglo XV, la búsqueda de una vía marítima para el comercio de las especias llevó a Colón a descubrir América en 1492 y a Vasco de Gama a redescubrir la India en 1498. A medida que iban sentando sus bases en las costas indias, los portugueses tuvieron que luchar contra la flota de Gujarāt, ayudada primero por un mameluco egipcio y más tarde por tres expediciones otomanas. Los portugueses salieron de estas luchas convertidos en el supremo poder marítimo del mar Arábigo y del Océano Indico. En 1510, Alfonso de Albuquerque conquistó Goa y asentó allí el cuartel general del Imperio portugués en Oriente. Cuando Akbar conquistó Gujarāt, los mogoles entraron en contacto directo con los portugueses y la interferencia portuguesa en el comercio del puerto de Sūrat y en el transporte marítimo de los peregrinos musulmanes empezó a molestarles. Akbar, sin embargo, evitó todo conflicto naval de alguna importancia con los portugueses, invitó a los jesuitas a su corte para aprender más acerca del cristianismo e incluso pensó en enviar a Felipe II una embajada que, sin embargo, nunca se hizo a la mar.

En tiempos de Šāh Ŷahān la política mogol cambió, debido a los abusos locales de los portugueses y de sus descendientes mestizos, por lo cual los mogoles saquearon Hugli, en Bengala, en 1632. El impacto cultural de los portugueses fue insignificante pero su ejemplo indujo a mejorar la artillería mogol e incluso a contratar artilleros europeos. Otros europeos introdujeron la pintura del Renacimiento en la corte mogol, pero ésta tuvo limitada aceptación. También prestaron servicios en el Imperio mogol algunos médicos europeos.

Los holandeses fueron los siguientes en realizar actividades comerciales marítimas en el Océano Indico, pero éstas se centraron en las Indias Orientales (Indonesia) y Ceilán, y sólo periféricamente entraron en la escena india. Los ingleses, que fundaron su *East India Company* en 1600, no pudieron rivalizar con el monopolio holandés del comercio de las especias en las Indias Orientales y por eso trataron de asentar sus bases comerciales en el Imperio mogol de la India. Aquí tropezaron con

la oposición portuguesa, pero consiguieron vencerla gracias a la impopularidad de los portugueses en la India y también a que, en este momento de la historia, el poderío marítimo portugués estaba empezando a declinar, mientras que el inglés había emprendido su camino ascendente, que le llevaría a dominar todos los océanos del mundo.

Entre 1607 y 1611 Hawkins fue el representante británico en la corte de Ŷahāngīr y, aunque se convirtió en su compañero inseparable, apenas pudo conseguir ninguna concesión significativa para el comercio inglés. El siguiente representante, sir Thomas Roe, que ha dejado un interesante relato de la política y la corte mogoles durante el reinado de Ŷahāngīr, tuvo más éxito en 1618, año en que la *East India Company* obtuvo ciertos privilegios comerciales a cambio de un acuerdo consistente en defender el tráfico marítimo del comercio y los peregrinos mogoles contra los portugueses.

La *East India Company* inglesa tuvo su primera sede en 1612 en Sūrat, principal puerto mogol; en 1674 ésta se trasladó a Bombay. Durante el reinado de Awrangzīb, surgió un conflicto entre los mogoles y los ingleses, porque el gobernador mogol de Bengala no era capaz de proteger el comercio inglés como había sido acordado con el emperador. Los ingleses requisaron los barcos mogoles y tuvieron lugar otros actos de hostilidad. Como resultado, los ingleses fueron expulsados de Bengala y Sūrat. Estos, sin embargo, consiguieron llegar a un acuerdo con los mogoles y en virtud de éste, Calcuta se convirtió en la sede de las filiales de la Compañía en la India. Esta ciudad, destinada a ser, con el tiempo, el trampolín de la expansión del poder británico en la India, fue la primera capital del imperio de la Compañía y de la Corona británica en la India.

La Compañía francesa fue la última de las grandes empresas marítimas europeas en la India; fundada en 1664, se mantuvo estrechamente asociada con los sucesivos gobiernos y políticas francesas, pero no desempeñó un papel importante en la escena política y militar de la India hasta 1720, más de diez años después de la muerte de Awrangzīb. Entonces, bajo la dirección de Dumas y Dupleix, se convirtió en la principal rival y antagonista de las ambiciones y de la expansión territorial inglesa en la India, aunque sólo durante un breve período de tiempo.

En cuanto a la *British East India Company,* después de haber sido duramente castigada por los generales de Awrangzīb, no rivalizó con los mogoles durante medio siglo, «hasta 1756, en que ya no había casi nada con qué rivalizar». En 1757, bajo la dirección de Clive, la Compañía conquistó el Estado de Bengala, sucesor de los mogoles, y en 1765 el impotente y ciego emperador mogol Šāh 'Alam II les concedió el *diwani*

(producto de la recaudación de impuestos) de las provincias de Bengala, Bihār y Orisa, donde su poder ya se había establecido *de facto* desde hacía algunos años.

V. LA DECADENCIA MUSULMANA Y LA INFLUENCIA BRITANICA

La decadencia del poder político musulmán en la India a principios del siglo XVIII no fue un fenómeno aislado. Procesos similares tuvieron lugar en la Turquía otomana, en el Irán ṣafaví y en el Asia central uzbeka. No solamente la civilización había perdido su impulso, sino que además se estaba quedando fosilizada a causa de su negativa a cambiar su estructura y modo de pensar medievales por otros modernos. En la India, fue incapaz de competir incluso con sus rivales indígenas, las comunidades resurgentes de los maratas y los sijs hindúes, por no hablar de los dinámicos ingleses.

Con el hundimiento del Imperio mogol, las provincias indias volvieron a dividirse en estados sucesores que pagaban sólo un tributo formal —cuando pagaban algo— al impotente emperador mogol de Delhi, pero que en realidad eran independientes y pasaban la mayoría del tiempo ocupados en combatirse mutuamente. Casi toda la India fue devastada o invadida por los maratas; y después de una lucha con los afganos, los sijs se hicieron con el poder en el Punyab.

También surgieron algunos principados musulmanes en el subcontinente. En Bengala, Muršid Qulī Jān fundó un principado autónomo. En Awadh, que se convirtió en un centro de la cultura šī'ī, Šuŷa' al-Dawla fundó otro principado. El más duradero de éstos (hasta 1948) fue el principado de Ḥyderābād gobernado por los Niẓams. Más dinámico, pero efímero, fue el reino de Mysore, en el Sur. El Sind fue dividido en tres pequeños principados. Hubo otros dos efímeros principados musulmanes: el de Karnatac, en el Sur, que fue liquidado con facilidad por los ingleses, y el de Rohiljand, en el Norte.

En Bengala, los hindúes se hicieron con el control de la estructura económica y administrativa y, más tarde conspiraron con los ingleses para derrocar al *nawwab* musulmán, conspiración en la que algunos nobles musulmanes también traicionaron a sus señores. Clive infligió una derrota decisiva al último de los *nawwabs* autónomos de Bengala. Siraŷ al-Dawla, en la batalla de Plassey, en 1757, con lo cual la *East India Company* comenzó a labrarse un imperio en territorio indio. Bengala fue gobernada primero por marionetas de los ingleses, luego por un gobierno doble y finalmente por los ingleses, que extendieron el dominio de la Compañía a las provincias vecinas de Bihār y

Orissa. La recaudación de los impuestos de este territorio fue puesta *de iure* bajo la responsabilidad de la *East India Company* en 1765 por el impotente emperador Šāh 'Alam II, que se convirtió así en un satélite de los ingleses. El principado de Awadah, situado entre Bengala y Delhi, tras haber cedido a los ingleses amplios sectores de su territorio, después de sucesivas derrotas, se convirtió en un protectorado británico.

La principal resistencia musulmana contra los ingleses fue la ofrecida por los gobernantes de Mysore, en el Sur, donde Ḥaydar 'Alī, soldado de fortuna, se creó un reino propio en 1761, manteniéndolo contra los maratas y los ingleses Su heroico hijo, Tīpū Sulṭān (1782-1799) administró el país con brillantez y justicia, buscó en vano ayuda contra los ingleses en Napoleón Bonaparte y en los sultanes otomanos 'Abd ul-Hamid I y Selim III y fue finalmente vencido y muerto en lucha desigual contra una alianza de los ingleses, los maratas y el Niẓam de Hayderābād.

En 1798, el gobernador general inglés impuso un tratado al Niẓam por el cual el estado de Hayderābād se convertía en un protectorado británico. En 1843 los pequeños principados de los Mīr, en el Sind, fueron liquidados y el Sind se convirtió en provincia británica. En 1856 Dalhousie, cuya política era terminar con el mayor número posible de principados indios, anexionó Awadah, poniendo fin al gobierno musulmán šī'ī que allí había. Mientras tanto, los principados hindúes y sijs fueron también, de manera similar, sometidos o liquidados.

La política británica en la India fue, en general, hostil a los musulmanes, que oponían mayor resistencia al dominio inglés que los hindúes y eran mucho más conservadores que éstos para adaptarse a las ideas e instituciones occidentales. El derecho canónico musulmán, que exceptuando el derecho privado, había sobrevivido como derecho civil y penal bajo los maratas, fue drásticamente transformado en derecho anglo-mahometano y finalmente sustituido de manera total por el derecho común británico. En Bengala, próspera provincia con mayoría musulmana, el gobernador general lord Cornwallis y sir John Shore introdujeron, en 1793, un sistema de recaudación de impuestos llamado *Permanent Settlement* (liquidación permanente), que redujo al agricultor musulmán a la condición de bracero agrícola explotado por una nueva clase media hindú. Así surgió en Bengala esta nueva clase media hindú, a la vez que toda la estructura feudal de la sociedad musulmana se derrumbaba como resultado de una serie de disposiciones legislativas de la Compañía. La sustitución del persa por el inglés en 1835 como lengua de la educación y la administración, colocó a los musulmanes en una posición muy desventajosa res-

pecto a los hindúes, que ya habían perdido su aislamiento cultural durante el dominio musulmán y podían adaptar más fácilmente su receptividad al aprendizaje del inglés y a la aceptación de las instituciones británicas. El resultado fue que, en todas las zonas ocupadas por los ingleses, el porcentaje de musulmanes empleados fue mucho más bajo, casi simbólico, en proporción al porcentaje de su población. No se puede hacer a los ingleses los únicos responsables de la decadencia y la desintegración de la sociedad musulmana; a esta conclusión contribuyeron también en gran medida el conservadurismo islámico, la incapacidad de la comunidad musulmana y de su jefatura religiosa para enfrentarse a los problemas contemporáneos; situación que la sociedad musulmana de la India compartía con otros pueblos islámicos de diferentes partes del mundo.

VI. MOVIMIENTOS DE RENOVACION

Hasta este momento los teólogos musulmanes del país habían sido instrumentos de la política imperial. La mayoría de ellos estaban adiestrados con el fin preciso de ocupar los cargos de *qāḍīs* y *muftīs* en la administración judicial. Hubo, naturalmente, teólogos idealistas, como 'Abd al-Ḥaqq Dihlawī, y místicos, como Šayj Aḥmad Sarhindī, que llevaron a cabo una cierta labor de relaciones públicas con la élite mogol, a fin de contrarrestar los efectos de la secularización del estado realizada por Akbar. Sus esfuerzos fueron, sin embargo, limitados, y sólo retrospectivamente el estudioso del Islam indio puede asignarles un papel político, probablemente exagerado. En cualquier caso, los Qādirī ṣūfíes ejercieron una influencia considerable sobre la familia imperial, especialmente sobre Dārā Šukōh, durante el reinado de Šāh Ŷahān. Se dice que Awrangzīb estuvo bajo la influencia de los místicos Naqšabandī.

Awrangzīb utilizó también políticamente a los teólogos, obteniendo de ellos edictos que justificaran las ejecuciones de sus hermanos Dārā Šukōh y Murād. Sin embargo, también utilizó a algunos de ellos de manera más constructiva, haciéndoles compilar la obra monumental de la jurisprudencia islámica, el *Fatāwi 'Alamgīrī*.

No es extraño, pues, que cuando el poder político musulmán y, por consiguiente, su supremacía económica, se derrumbaron con la decadencia de los mogoles tras Awrangzīb, fuera un teólogo el que se adelantara para dirigir a la India musulmana no sólo en materia religiosa sino también hasta cierto punto política. Šāh Walī-Allāh (1703-1762), que había estudiado teología con su padre, prosiguió sus estudios en el Ḥiŷaz donde

parece que se empapó de ideas fundamentalistas semejantes a las de su famoso contemporáneo árabe Muḥammad 'Abd al-Wahhāb, fundador del movimiento wahhābī del Naŷd. Šāh Walī-Allāh era consciente de que la decadencia ético-religiosa del Islam en el siglo XVIII no era un fenómeno exclusivamente medio, sino general y dirigiéndose, pues, a un campo muy extenso de lectores en la India y en el extranjero, escribió en árabe y en persa. Para luchar contra la decadencia espiritual del Islam, continuó la obra comenzada por Šayj Aḥmad Sarhindī en el siglo XVII, consistente en canalizar las corrientes de origen místico en el Islam tradicional. Considerando que Dios le había inspirado la misión de devolver al Islam su grandeza, su esfuerzo se centró, en parte, en una síntesis que pusiera en evidencia una fórmula de compromiso basada en lo que comúnmente aceptaban las diferentes sectas y escuelas legales del Islam. «Según él, todas las prescripciones y prohibiciones de la religión tienen uno de los siguientes fines: el autoperfeccionamiento, la propagación y el reforzamiento de la vida religiosa o el servicio y la organización de la sociedad humana» (Walī-Allāh, *Ḥuggat Allāh al-bāliga,* vol. I, p. 4). Explicaba el concepto jurídico de *iŷtihād* (razonamiento individual) como un esfuerzo por comprender los principios dimanantes del derecho canónico; y así, aunque él era un rigorista, abrió camino a los modernistas posteriores del Islam indio, tales como Sayyid Aḥmad Jān en el siglo XIX e Iqbāl en el XX. Como ha señalado Iqbāl, Walī-Allāh «fue el primer musulmán indio que sintió la necesidad de un espíritu nuevo» (Muḥammad Iqbāl, *Reconstruction of religious thought in Islam,* Londres, 1934, p. 162). Walī-Allāh afirmó: «ha llegado el momento de que la ley religiosa del Islam sea puesta a plena luz, sea totalmente preparada para el razonamiento y la argumentación» (Walī-Allāh, *Ḥuggat Allāh al-bāliga,* vol. I, p. 4). Esto quería ser una presentación dialéctica para sus sucesores, pero fue interpretado por los modernistas como la clave metodológica para una explicación racional sin límites.

En el plano político, propugnó la idea de un califato islámico universal, pero consideró la monarquía como una institución necesaria para mantener la paz y el orden en el Estado musulmán. Esto explica las diversas cartas que escribió a Aḥmad Šāh 'Abdalī, de Afganistán, y a los gobernantes de los principados de Rohiljand y Decán para que se levantaran contra el poder de los maratas y trataran de restablecer el poder y la hegemonía musulmanes en la India.

Aunque su actitud de coexistencia con otras religiones era tolerante, trató de erradicar de las costumbres sociales indomusulmanas las prácticas y los rituales heredados o tomados

del hinduismo. Antes que él, Awrangzīb había tratado de hacer lo mismo en lo referente a las ceremonias de la corte.

El seminario teológico de Walī-Allāh en Delhi produjo un grupo de teólogos notables a finales del siglo XVIII y principios del XIX, incluido su hijo, 'Abd al-'Azīz, que afirmó que la India, bajo el dominio y la influencia de la *East India Company*, era un «territorio de guerra» *(dār al-ḥarb)*, es decir, un territorio enemigo.

La culminación práctica del pensamiento religioso-político de Walī-Allāh coincidió, en la primera mitad del siglo XIX, con el movimiento de los Muŷāhidīn, erróneamente llamado «wahhābi» en los informes británicos, ya que no procedía ni estaba conectado con el movimiento árabe de este nombre. Junto a su dirigente, Sayyid Aḥmad Barelwī, discípulo de 'Abd al-'Azīz, figuraron dos nietos de Walī-Allāh, que fueron los principales teóricos del movimiento. A diferencia de la generalidad de los teólogos, Sayyid Aḥmad Barelwī no escogió como campo de acción la élite espiritual o intelectual, sino el pueblo llano musulmán, con quien él y sus discípulos y misioneros entraban en contacto en las ciudades y pueblos. Sus seguidores y compañeros pertenecían a todas las clases y estratos de la sociedad musulmana, ricos y pobres, instruidos e ignorantes; y él vio con sus propios ojos cómo la estructura feudal indo-musulmana se derrumbaba a su alrededor. Para salvaguardar la identidad de la comunidad musulmana en la India, consideró necesario mantenerla separada, en la vida social e individual, de las influencias y herencias del hinduismo. Predicó en contra de la participación musulmana en los peregrinajes a los lugares santos hindúes, la adoración de sus dioses, la declamación de plegarias religiosas hindúes, las prácticas derivadas del animismo hindú, la celebración de sus festividades y las consultas a los brahmanes para que éstos interpretaran los buenos o malos presagios. Predicó contra lo que él suponía tomado del hinduismo en el comportamiento social musulmán, como los prejuicios en contra de las nuevas nupcias de las viudas, los gastos excesivos en las bodas y otras ceremonias, y contra costumbres hindúes tales como llevar coleta, agujerear las orejas y la nariz de las mujeres para ponerse joyas o afeitarse la cabeza y las cejas a imitación de los yogis. El movimiento se esforzó sobre todo por eliminar los elementos politeístas que se habían infiltrado en el Islam indio de las zonas rurales.

Su organización se difundió por toda la India y se mantuvo durante varias décadas después de su muerte. La propaganda se realizaba de palabra entre el pueblo y a través de panfletos o poemas entre los letrados. Se recaudaban suscrip-

ciones en ciudades y pueblos, que eran controladas mediante una hacienda pública.

Sayyid Aḥmad Barelwī y su partido tuvieron también un ideal político más ambicioso: luchar por la restauración de una teocracia islámica en alguna parte de la India donde las condiciones fueran favorables. El poder británico estaba tan firmemente establecido en la India que hubiera sido inútil o suicida luchar contra él. Además, los ingleses no se interferían en la vida religiosa de ninguna comunidad dentro de su territorio, incluidos los musulmanes. Por otra parte, el gobierno de los Sijs, en el Noroeste, oprimía a los musulmanes; en las montañas y praderas del Noroeste la población era musulmana en su inmensa mayoría y, aunque internamente dividida por las luchas entre los clanes, tenía una tradición guerrera antigua y respetada. La frontera Noroccidental de la India fue, pues, la región elegida por Sayyid Aḥmad Barelwī y allí, en 1820, creó un pequeño principado dotado de un gobierno teocrático que se derrumbó al poco tiempo, conquistado por los Sijs. Sayyid Aḥmad Barelwī y sus principales lugartenientes fueron asesinados por éstos en 1831. La historiografía indomusulmana moderna tiende a considerar este movimiento como anti-británico, pero es más probable que lo fuera únicamente cuando los ingleses sustituyeron a los Sijs en el gobierno del Punyab en 1840 y acabaron con los restos del movimiento, no sólo en la frontera, sino también, gradualmente, en las diversas partes del subcontinente.

En Bengala hubo dos intentos de renovación similares. De éstos, el movimiento Farā'iḍī estaba más relacionado con la doctrina de los Wahhabīes de Neŷd que el de los Muŷāhidīn, que también estaba firmemente asentado en Bengala. Sari'ar Allāh, jefe del movimiento Farā'iḍī, había pasado veinte años en la Meca, desde donde fue a Bengala a predicar entre los campesinos el rechazo de los ritos hindúes y la obediencia total a la autoridad del Corán y los dictados del profeta. Cuando murió, en 1830, dejó sentadas las bases de una conciencia política entre el campesinado musulmán de Bengala. Su hijo, Wūdūd Miyān, predicó una doctrina más revolucionaria: toda la tierra pertenecía a Dios y los que la trabajaban debían poseerla sin obligación alguna de pagar impuestos al latifundista (hindú) o al gobierno (británico). Organizó tribunales religiosos para los musulmanes paralelos a los tribunales gubernativos y, antes de morir en 1860, estaba a punto de organizar una especie de gobierno paralelo en algunas zonas rurales de Bengala. En el plano económico, el movimiento Farā'iḍī se limitó a levantar al campesinado musulmán de Bengala contra el terrateniente hindú, que ocupaba una posición intermedia entre el campesino y el

gobierno en virtud del *Permanent Settlement* introducido por lord Cornwallis y sir John Shore en 1793.

Un movimiento campesino aún más militante fue el dirigido en Bengala por Titū Mīr, relacionado con la organización de los Muŷāhidīn. Titū Mīr dirigió levantamientos no sólo contra los latifundistas hindúes, sino también contra la administración británica. Durante algún tiempo, Titū Mīr controló tres distritos de Bengala y derrotó a varios destacamentos ingleses, pero finalmente fue vencido y muerto por una gran expedición británica en 1831.

Este y otros movimientos de renovación fueron intelectualmente conservadores pero políticamente activistas. Eran hostiles a las modernas influencias occidentales, que estaban ganando terreno a su alrededor. El último de estos movimientos de renovación tomó la forma de participación de la India septentrional musulmana en la sublevación de 1857. En realidad, empezó con el amotinamiento de algunos regimientos de soldados hindúes y musulmanes, pero pronto consiguió el apoyo de algunos *'ulamā'* y arrastró al último de los emperadores-títeres mogoles y a la élite de los musulmanes de Delhi y de las zonas cercanas. Los ingleses aplastaron la rebelión despiadadamente y los musulmanes sufrieron con ello grandes daños; la estructura económica de sus clases altas fue desmantelada y se vieron amenazados de muerte como comunidad si seguían negándose a aceptar el gobierno inglés, así como la civilización y las instituciones que éste representaba.

VII. LA INDIA Y EL PAKISTAN MUSULMANES MODERNOS

De 1857 a 1898, Sayyid Aḥmad Jān dirigió un movimiento de modernización de la comunidad musulmana y de lealtad política al gobierno británico, bajo cuya protección la India musulmana podría mejorar su situación cultural y económica.

Después de Sayyid Aḥmad Jān, la principal plataforma de la política indo-musulmana fue el separatismo musulmán, frente al nacionalismo indio de carácter hindú. Los dirigentes musulmanes trataron primero de conseguir la seguridad política para los musulmanes por medio de elecciones separadas a las cámaras del Parlamento, de modo que sólo los musulmanes pudieran elegir sus representantes musulmanes; y por medio del sistema del *weightage* que significaba una representación parlamentaria musulmana mayor que el porcentaje de musulmanes respecto a la población india. La tensión hindú-musulmana continuó creciendo y los pocos intelectuales musulmanes que apoyaron al principal partido político nacional indio, el Partido del Con-

greso, no fueron seguidos por la masa. Durante un breve período, entre 1919 y 1923, con motivo de la agitación filoturca en favor del *jilāfāt* (califato), hindúes y musulmanes trabajaron juntos y se aliaron contra los ingleses, pero esto fue la excepción que confirma la regla. La mesa redonda convocada en los años inmediatamente posteriores a 1930 por el primer gobierno laborista inglés, no pudo conseguir un espíritu de comprensión entre hindúes y musulmanes, ni consiguió encontrar, a través de los partidos indios, una fórmula de compromiso. Tal fórmula, expresada unilateralmente por el gobierno británico, no satisfizo ni a los hindúes ni a los musulmanes.

Mientras tanto, la aspiración musulmana al separatismo recibió un contenido territorial definido en un plan de división del subcontinente presentado coherentemente por primera vez en 1930 por el poeta y filósofo Muḥammad Iqbāl.

El Pakistán, Estado musulmán separado dentro de la India, consistente en las provincias con mayoría musulmana situadas al noroeste y noreste de la India, se convirtió en el fin de la política musulmana entre 1940 y 1947, bajo la dirección de Muḥammad ʻAlī Ŷinah, presidente de la Liga Musulmana. Cuando los ingleses, por fin, decidieron abandonar el poder, el subcontinente fue dividido en dos estados sucesores, la India y el Pakistán.

El Pakistán se compone de dos unidades, la oriental y la occidental, separadas por más de 1.500 km. de territorio indio, y toda su historia ha estado turbada por problemas étnicos, económicos, culturales y lingüísticos entre sus habitantes. El problema geográfico no es el único con el que tiene que enfrentarse el Pakistán: ha tenido que crear de la nada una administración, establecer a millones de refugiados musulmanes procedentes de la India, organizar sus fuerzas armadas, utilizar sus ríos para la irrigación y la energía y poner en práctica un modesto programa de industrialización.

De 1947 a 1958, la primera República del Pakistán fue gobernada por diferentes partidos políticos de manera bastante ineficaz y carente de estabilidad económica y política. De 1958 en adelante, un golpe de estado militar se apoderó del país, transformando en 1962 al país en la segunda República del Pakistán, tendente a una forma de democracia controlada, bajo la presidencia de ʻAyūb Jān, que llevó a la estabilidad política y a un notable, aunque poco equilibrado, crecimiento económico. Sin embargo, ʻAyūb Jān fue depuesto en 1969 por un movimiento de masas causado por el descontento contra su gobierno autoritario en el Pakistán occidental y por el descontento y la frustración económica en el Pakistán oriental. En 1969, el general Yaḥya Jān, nuevo jefe del Estado, proclamó de nuevo

la ley marcial, prometiendo el restablecimiento de la democracia y elecciones libres para 1970.

La principal preocupación del Pakistán con respecto a la política exterior y a la defensa, procede de su disputa con la India por el problema de Cachemira, Estado con mayoría de población musulmana, cuyo maharajá hindú prefirió unirse a la India. Esto ha provocado dos guerras sin resultados positivos entre la India y el Pakistán en 1948 y 1965.

La India tiene todavía una minoría de unos sesenta millones de musulmanes que está intentando fatigosamente adaptarse a la vida y al futuro de un país con una abrumadora mayoría hindú. La India se describe a sí misma como Estado laico y el actual gobierno indio, al menos en teoría, está empeñado en salvaguardar la igualdad de derechos de los musulmanes. Sin embargo, los gobiernos provinciales, ignorando las directivas del gobierno central, han suprimido el urdú, el principal lenguaje de los indios musulmanes y el principal vehículo de su expresión cultural. Los partidos hindúes de extrema derecha han sembrado además entre los musulmanes de la India, por medio de propaganda y, sobre todo, por medio de desórdenes locales, una constante inseguridad en cuanto a su vida y sus propiedades y un verdadero ahogo económico.

4. China y Asia Sudoriental

I. CHINA

Según la tradición de los musulmanes chinos —fundamentada sin duda en un error debido a su imperfecto conocimiento del calendario árabe— el Islam habría conseguido expandirse hacia China en vida aún de Mahoma, incluso antes del 602, es decir, antes de la propagación de su movimiento religioso en la misma Arabia. Se cuenta que el emperador T'ai-tsung (Li Shih-min) había visto en sueños (628/629) al sabio del Islam con rasgos confucianos. El profeta enviaría después al misionero Wan-ko-ssu (el compañero del profeta Sa'd ibn Abī Waqqāṣ, según la tradición islámica china tío materno de Mahoma) con las partes ya escritas del Corán, prometiéndole enviarle las que faltaban. El célebre sepulcro de Sa'd en Cantón constituye el más famoso monumento del Islam en China, y se supone que fue construido en el 629 o en el 633. Una inscripción islámica en lengua china que se encuentra en Hsi-an-fu, del año 742, declara que aquello que escapa a la duda es la verdad, que en todas las partes del mundo surgen sabios que anuncian la verdad, que Mahoma, el sabio de Occidente, vivió en Arabia en época posterior a la del sabio de China, Confucio, que la doctrina de aquél era conocida sólo en Occidente y no en China, hasta que el emperador Ming-huang (Hsüan-tsung, 713-756) durante el período de su gobierno «T'ien-pao» (742-756), dándose cuenta de la concordancia de la doctrina de Mahoma con la de los sabios chinos, mandó construir una mezquita. Se duda de la autenticidad de tal inscripción, pero, en todo caso, los Anales de la dinastía T'ang (618-906) hablan ya de la religión de los musulmanes en estos términos: «No beben vino... Oran cinco veces al día al Espíritu del cielo...»

El victorioso caudillo militar árabe Qutaiba ibn Muslim, que impuso el islamismo alrededor del año 711 a los tiranos persas orientales, pretendió también, al parecer, someter a China. Sin embargo, la victoria sobre los chinos junto al río Talas en el actual Kazakistán, en el año 751 no extendió el Imperio islámico mucho más allá del río Yasartes (Sir Daria), aunque Zaidíes perseguidos por los Omeyas, es decir, herejes islámicos, buscaran a la sazón refugio en China. Al parecer, en el año 757, el califa envió 4.000 hombres para ayudar al emperador chino a sofocar una rebelión, que se casaron con chinas y permanecieron en

China como progenitores de los musulmanes chinos. Es muy posible que hacia el año 758 vivieran ya árabes en Cantón. Es también posible que grupos aislados de árabes hubieran llegado por mar a los puertos del sur de China ya en época preislámica. Sin embargo, el tráfico fundamental en la época de esplendor ʻAbbāsí se realizó a través de las vías comerciales euroasiáticas Así, en el siglo IX, al-Masʻūdī informa de que se viajaba con frecuencia a China sin ver el mar. Según un libro de viajes atribuido a un tal Sulaimān el Comerciante, que data del siglo IX, los comerciantes islámicos que residían en *Jānfū* (Cantón), tenían un juez propio, situación semejante a la que representó la jurisdicción consular. Se menciona la existencia de una serie de legaciones árabes (ta-shih) en tiempos de la dinastía Sung (960-1260).

A finales del siglo XIII, Marco Polo menciona la existencia de importantes grupos de población islámica en Yünnan (China sudoriental) y de numerosos musulmanes al servicio del emperador mongol de China. Precisamente en época de la dinastía mongol (1260-1368), muchos musulmanes consiguieron, merced a sus conexiones con el Asia central, altos cargos en China, y se distinguieron después en los exámenes confucianos. Según Ibn Baṭṭūṭa (que de 1342 a 1347 viajó a China pasando por Sumatra) los musulmanes habitaban en China en asentamientos propios. Bajo la reacción xenófoba de la dinastía Ming (1368-1644), los musulmanes fueron expulsados de Cantón (1358), aunque al fundador de la dinastía se debe el que funcionarios islámicos tradujeran del árabe al chino la literatura científica. El Islam, la Meca y Medina eran lugares familiares para la geografía de la época Ming. No se permitió el regreso a su país a los musulmanes extranjeros que habían pasado nueve años en China. Según las noticias que nos da el misionero y viajero jesuita Ber tode Góis (1562-1607), la minoría islámica se hallaba ya por aquel entonces sometida a las leyes chinas, y entre otras a la prohibición de salir por la noche. La prohibición de usar nombres y vestidos extranjeros en la época Ming afectó también a los musulmanes chinos.

El emperador manchú Ch'ien-lung (Hung-li) (1736-1796) intentó ganarse a los musulmanes («mis hijos, como el resto de mis súbditos») en el curso de su expansión hacia el Asia central, hacia Sinkiang, donde el Islam constituía un contrapeso respecto al reino de los lamas de Zungaria, hostil a China. En la época de la decadencia de los emperadores manchúes estallaron extensas y sangrientas rebeliones de los musulmanes, primero en Yünnan en el 1818 y entre 1834 y 1840, y sobre todo en 1855-1873, que ocasionó la muerte de un millón de personas. Causa de la misma fueron las rivalidades de los mineros chinos

e islámicos por las minas de plata y de plomo. El gobernador, que no quería llevar a cabo una matanza entre los musulmanes, se suicidó (1856). La matanza dio lugar al exterminio de millares de familias musulmanas, incluso de musulmanes candidatos a los exámenes de mandarín. Tras la victoria de los musulmanes, reinó su sultán *panthay*, Sulaimān Tu Wen-hsiu, en Talifu. Pero Ma Hsien (como el imán Ma Te-hsing) colaboró en las hostilidades contra él y asumió un título del generalato chino. La escisión de la resistencia islámica ocasionó la derrota y la matanza de los musulmanes de Yünnan, después de un intento fallido del sultán *panthay*, que al parecer había solicitado en 1871 la protección británica.

En situación desesperada, Sulaimān se envenenó, en enero de 1873, juntamente con su mujer e hijos, implorando inútilmente perdón para sus partidarios. Según los datos de que disponemos, un 60 por 100 de la población de la ciudad fue asesinada después. Por otra parte, los musulmanes envenenaban a sus familias y morían envueltos en las llamas, para evitar caer en manos de los Chinos.

Otro tanto sucedió a los dunganos del Noroeste (musulmanes inmigrados del Turquestán o a través de los puertos del sur de China, que se habían mezclado con la población del noroeste de China). Después de la rebelión de Kansu (1785) se prohibió a los musulmanes el viaje de peregrinación a La Meca. Tras las disputas por el botín de soldados chinos y dunganos (1862) se ofreció una amnistía, y tras el asesinato de un representante del emperador, se produjo una matanza de musulmanes. Las guarniciones chinas de Hami y Urumchi (Sinkiang), ampliamente islamizadas, se sublevaron. Bajo el mando de Ya'qūb Beg (véase *Historia Universal Siglo XXI*, vol. 16: *Asia central*, pp. 295 ss.), venido de Kokand, los musulmanes conquistaron en 1864 las fortalezas chinas de Kashgar y Yarkend, después de lo cual Ya'qūb Beg fue reconocido como rey de Kashgar por Rusia, por el Imperio turco y por Gran Bretaña, en tanto que en torno a Ili se constituía otra unidad territorial sometida a la dominación de los dunganos, hasta que Rusia ocupó, en 1871, Kuldza. Por aquel entonces, se habló seriamente en Europa de una islamización de China, lo mismo que en la época del imperialismo clásico se acostumbró a supervalorar el panislamismo como factor político. Pero Ya'qūb Beg murió en 1877 (probablemente envenenado). En 1878, China volvió a someter Sinkiang. Las víctimas de la guerra de 1862-1878 se calculan en diez millones de muertos.

Después de estas tentativas de rebelión, los Chinos prohibieron en algunos lugares a los musulmanes vivir dentro de los muros de la ciudad o ejercer el comercio. Este hecho reforzó su

tendencia a unirse —separándose de los chinos— en torno a sus costumbres de carácter ritual, así como a ejercer determinadas profesiones: la hostelería, el comercio de caravanas, la carnicería, el comercio de pieles, la joyería, la venta de antigüedades. La profesión de actor, la geomancia, las predicciones, o simplemente la usura fueron, por su parte, aborrecidos por los islámicos. Las mezquitas poseen el estilo arquitectónico de los templos chinos. Su imamato parece haber presentado un carácter en parte bastante relajado. En Kansu predicaban al parecer también mujeres en la mezquita, y se comía carne de cerdo, aunque se la solía llamar «carne de cordero».

Es posible que el aislamiento del centro del Islam contribuyera a las desviaciones rituales que eran patentes en la época de los peregrinajes a La Meca del siglo XVII. Ni los pensadores islámicos, como al-Gazzālī, ni la mística ṣūfī tuvieron influencia en China. El Islam chino no produjo una poesía ṣūfī. Wang Tai-yu (m. 1644?) es tenido por el primer autor islámico chino. En 1646, Ma Wen-ping (Chung-Hsiu) escribió una introducción al Islam. El clásico del Islam chino, Liu Chih (en torno a 1720) expuso la religión de Mahoma sirviéndose de conceptos confucianos. También Ma Fu-ch'u seleccionó para traducirlas las obras islámicas más aceptables desde un punto de vista confuciano. Unas 200 publicaciones periódicas islámicas aparecieron bajo la última dinastía imperial china, y unos 40, bajo el signo de los esfuerzos de renovación, en tiempos de la República, de 1921 a 1949.

Los impulsos renovadores —por influencia wahhabī— comenzaron en 1781, cuando Ma Ming-hsin comenzó a predicar una integración en la ortodoxia (p. ej., la lectura del Corán y la observación regular de las fiestas). Los choques de su «Nueva Secta» *(hsin-chiao)* con la «Vieja» *(lao-chiao)* entre los Musulmanes de la China norte y sudoccidental y en Manchuria costaron millares de vidas humanas. Otras tuvieron lugar en Kansu occidental después de 1859. Por el contrario, la «Secta nueva, nueva» (o moderna), de Ma Fu-ch'u (1874) se expandió a partir de Yünnan por la costa musulmana de China, ya bajo influencias modernas. En el año 1912, Wang Hao-yan (1848-1918) fundó la primera organización nacional de los musulmanes chinos (la «Asociación mutua chino-islámica para el progreso»). No es casualidad que su fundación siguiera inmediatamente en el tiempo a la revolución de 1911, que pretendió proclamar, con su bandera de cinco colores, la convivencia con los grupos étnicos no chinos: manchúes, mongoles, tibetanos y musulmanes.

En un decenio, la asociación para el progreso tenía ya 3.000 grupos locales en toda China y publicaba revistas. A partir de

1915, apareció en Yünnan una revista mensual islámica. En todo caso, los musulmanes chinos que estudiaban en Japón y en la India difundieron corrientes de corte modernista. Se crearon nuevas escuelas primarias, utilizando, entre otros, maestros turcos. El modernista egipcio Muḥammad 'Abduh fue traducido al chino. Se intentaba estudiar el Corán incluso fuera de la mezquita, tras un innegable rechazo, de carácter doctrinario, hacia las traducciones del mismo. Así apareció la primera traducción del Corán (obra del no musulmán Weng-ch'ing) en 1932, que posibilitó el acceso al Islam de los intelectuales chinos, y la opinión pública islámica buscaba contactos con el nacionalismo chino.

En la época republicana, los musulmanes más eminentes se opusieron a la idea de que constituían un grupo especial étnico no chino, y subrayaron que el apelativo «Hui» (de origen etimológico controvertido) tenía carácter meramente confesional. A pesar de ello, ciertos nombres familiares (Ma, Ha, Sa, Tie'h) se utilizaron solamente por musulmanes. Un ejemplo lo constituye el general Ma Hung-pin. Este prohibió formalmente los matrimonios entre musulmanes y chinos, a los cuales se oponían las tradiciones de los primeros. Ma Hung-pin fue jefe del territorio del Noroeste y, durante muchos años, jefe del estado mayor. Durante la guerra del 1937 al 1945, algunos musulmanes formaron parte del Consejo de Estado de Chiang Kai-chek. Muchos musulmanes, aconsejados por las organizaciones chino-islámicas, fueron, durante la guerra y en la época inmediata de posguerra, representantes diplomáticos y consulares de China en el Oriente Próximo, sin que pudiera comprobarse sacrificio alguno de los intereses chinos a la solidaridad islámica internacional. Un «Comité chino-islámico para el bienestar del Estado» hizo propaganda en pro de la solidaridad frente a la invasión japonesa. Con ella, compitió una «Liga de todos los Chinos musulmanes», que desplegó gran actividad en el intercambio de estudiantes con los estados aliados. Sus tendencias características fueron la exaltación del patriotismo, de la ayuda mutua, de las reformas sociales, así como un intento racionalista de concordar la teología con las ciencias naturales.

La contribución a la reforma educativa moderna fue cuantitativamente escasa. En 1936 sólo existían en China once escuelas superiores islámicas. En el período precomunista existió un colegio islámico en la mezquita de Chungking (desde 1945). Con el fin de evitar a sus hijos la obligatoria frecuentación de las escuelas, en las que desde 1912 el chino era el único lenguaje utilizado en las clases, los musulmanes chinos recurrieron muchas veces a la sustitución por otros idiomas. De este modo, la minoría islámica siguió sin integrarse por entero en la so-

ciedad china en la época precomunista. Las tendencias demográficas contribuyeron sólo con demasiada lentitud a que los musulmanes se alejasen de las concentraciones compactas en que vivían. Las más importantes minorías islámicas se encuentran en Yünnan, Shensi, Kansu, Hopei, Honan, Shantung y Ssuch'uan, en el orden citado. Al norte y al oeste de Kansu, los musulmanes son mayoría. El problema principal de los musulmanes chinos sigue siendo la simbiosis o integración en el ambiente chino que les rodea.

II. CHAMPA

Es probable que ya en época preislámica arribaran a puertos de habla malaya comerciantes árabes, de camino hacia los puertos del sur de China. Los musulmanes árabes procedentes de los puertos del sur de China pudieron haber difundido el Islam en las costas malayas ya antes de que llegara allí del sur de la India. Así, parece que el comerciante P'u Lu-hsieh, que visitó Borneo en el año 977 procedente de China, era musulmán (Abū 'Alī o Abū Lais?). El Estado de habla malaya más cercano a China era el de Champa, hinduizado desde el siglo II d. C. y situado en la costa del actual Viet-Nam central (véase *Historia Universal Siglo XXI*, vol. 18, Asia sudoriental, pp. 96-112). Antes de que Viet-Nam se separara de China en el siglo X, es posible que hubieran surgido ya comunidades musulmanas en Champa, cuyo origen estaría en los asentamientos islámicos de los puertos del sur de China. En cualquier caso, existen dos inscripciones funerarias árabes (en caracteres *cúficos*) de musulmanes de Champa, datables en 1025-1035 y 1039. Una de sus formulaciones tiene resonancias šī'íes. Una tradición (apócrifa) del Cham islámico atribuye a 'Alī, yerno de Mahoma, su conversión. Según esta tradición su primer soberano fue Pō Ovlaḥ (el señor Allāh), al parecer entre 1000 y 1036, hasta que murió, durante un viaje de peregrinación a La Meca Probablemente se trataba de un musulmán árabe, si no malayo. Sin embargo, no se deduce de las inscripciones relativas a los reyes, indias hasta la última época, que Cham hubiera sido verdaderamente islamizado antes de ser sometido a Viet-Nam (1471). Con arreglo a esto, su islamización podría haberse producido a partir de Malaca o de Sumatra. En Malaca existía una colonia cham hacia el año 1511. Los Cham están estrechamente emparentados, desde un punto de vista lingüístico, con los habitantes de Atjeh (Sumatra noroccidental). Entre ellos encontró refugio y trono un príncipe cham después de 1471.

Según una tradición javanesa, una princesa cham introdujo hacia 1450 el Islam en Java.

Después de la catástrofe de 1471, la élite de Champa emigró a Camboya. La mayor parte de la población superviviente la siguió, al parecer. Otros, sin embargo, se refugiaron en el enclave de Annam, próximo a la costa, donde exploradores franceses los encontraron sumidos en la miseria. Los Cham de Camboya (unos 55.000) son musulmanes. De los Cham de Viet-Nam del Sur (45.000?) sólo son musulmanes una minoría *(Banī Asalam,* «hijos del Islam»); la mayoría *(Kaphir)* venera aún dioses hindúes. Ciertamente, los Banī Asalam honran al lado de Alá a deidades hindúes y prohindúes, tales como Šiva (Pō Yang Amô) y Kālī. Por otra parte, Alá (Pō Ovlaḥ) pertenece al panteón del Cham «brahmánico». Los kaphir desprecian la carne de cerdo, como los musulmanes; los Banī Asalam se abstienen de la carne de vaca, como los kaphir. Ambos tienen en común también fiestas de origen indonesio arcaico y ritos y tabúes relacionados con la agricultura. A las fiestas religiosas peculiares de los Banī Asalam y de los kaphir, cada una de las comunidades invita a la otra. Pero los matrimonios mixtos son raros.

A pesar de su conciencia islámica, incluso los imames de los Banī Asalam son apenas capaces de leer árabe, y los elegidos de entre ellos se llamaban aún *guru.* Los imames ayunan durante la época del Ramadán por toda su comunidad, ya que ésta no guarda el ayuno prescrito. Del mismo modo, los imames no ingieren bebidas alcohólicas después de las recitaciones coránicas del viernes, al contrario que la comunidad. Si bien los cham «islámicos» de Viet-Nam reciben nombres islámicos desde su juventud, en su vida corriente siguen siendo llamados por sus nombres seculares. Su derecho de familia está poco islamizado, la estructura matrilineal del Champa histórico sigue vigente. Las mujeres toman la iniciativa, si no en la petición de matrimonio, sí en la separación. Esta es fácil de obtener y deja en manos de las mujeres las dos terceras partes de la propiedad común. En las ceremonias, las mujeres ocupan los puestos de honor, inmediatamente después de los imames. También los cham islámicos de Viet-Nam tienen sacerdotisas. Piensan que después de la muerte las mujeres van a la Luna y los hombres al Sol. Por el contrario, la simetría cosmológica, que hace pensar en Brahmā, determina la ordenación de las formas islámicas de culto: Alwahuk (Alá), dios increado, tiene sobre su frente al demiurgo Ovlaḥ (igualmente Alá); sobre su rostro están Mahoma o Gabriel —receptor y anunciador de la revelación—, en las aletas de su nariz a los hermanos mártires Ḥasan y Ḥusayn (véase *Historia Universal Siglo XXI,* vol. 14, *El Islam,* pp. 30 ss.), en sus oídos a Adán y Eva. Las fórmulas árabes se

convirtieron en el mundo religioso de los Banī Asalam en nombres de dioses: de *Allāh ta 'ālā* surgió la divinidad de Pō Ovlaḥ Tāk Alā. Y tras la encarnación Pō Raṭulak se esconde meramente el título árabe de *rasūl Allāh* («enviado de Dios»), aplicado al profeta. Semejante Islam sería apenas identificable para un musulmán del Oriente Próximo. Los Banī Asalam de Viet-Nam permanecen aislados del mundo islámico (no tanto de las tribus indonésicas de las montañas de Viet-Nam cuyo intento de instaurar un régimen republicano en 1964 invocaba la herencia Champa).

Los cham musulmanes de Camboya enviaron misioneros a sus hermanos de etnia y de fe en Viet-Nam, ya que son musulmanes mucho más ortodoxos: honran sólo a Alá y peregrinan a veces a La Meca. No está claro si la conversión de los cham islámicos de Camboya es posterior a la derrota de Champa y a su emigración, es decir, posterior a 1471. Es seguro, en cambio, que sus creencias islámicas no surgieron de influencias de Malaca e Indonesia, aunque tales influencias pudieron reforzarlas. No es fácil separarlos tajantemente de los malayos islámicos de Camboya, debido, por ejemplo, a los frecuentes matrimonios entre unos y otros. En contrapartida, celebran pocos matrimonios con camboyanos budistas. Unidos por el Islam, constituían en la época prefrancesa, juntamente con la minoría malaya, por así decirlo, una nación dentro de otra nación. Comunes a ambas comunidades eran las cuatro dignidades islámicas (el *muftī,* dos *qāḍis* y un *faqib)* que, nombradas por los reyes camboyanos, solían pertenecer al Consejo real. Los cham y los malayos islámicos apoyaron el intento del rey Rana Thupdey Chan (Ibrahīm, 1642-1659) de imponer a Camboya el Islam así como la matanza de holandeses. Después de la caída de aquél continuaron desempeñando un papel activo en la vida política de Camboya. Hacia 1820 el rey Ang Chan tenía un regente procedente de estos círculos. Sólo el protectorado francés (desde 1863) acabó con su influencia político-militar. Conservaron, sin embargo, un cierto peso económico. En comparación al entorno budista camboyano, los musulmanes, influidos por la mística ṣūfī, son activos y emprendedores, habiendo gozado hasta el presente Camboya de una tolerancia religiosa que escandalizó ya a un español de la Contrarreforma.

III. MALASIA

Se ha supuesto que el Islam se extendió a Malasia desde Arabia. Sin embargo, desde 1893/1894 (Snouck Hurgronje, *De Atjèhers)* parece comprobado que la islamización se realizó

desde la India, fundamentalmente desde Gujarāt. Sólo después que Gujarāt (en 1297) y otras zonas del sur de la India (en 1327) cayeron bajo dominio musulmán el Islam se extendió por el territorio malayo. Como los musulmanes de la costa del sur de la India, los malayos fueron ganados por la escuela šāfi'í.

La predicación islámica en Malasia parte del movimiento de renovación ṣūfī que agitó el mundo islámico tras la catástrofe que supuso la gran invasión mongólica. Según las tradiciones malayas, los misioneros islámicos aparecieron no como comerciantes, sino como místicos ṣūfíes. Los historiadores sociales modernos suponen, por el contrario, la existencia de móviles comerciales. Partiendo implícitamente del hecho de que la bandera suele seguir los pasos del comercio y de que la mentalidad humana es siempre y en todos los lugares la misma, se atribuye la expansión del Islam a la del comercio ejercido por los musulmanes. Quizá en conexión con los gremios de comerciantes aparecidos en torno al culto a los santos pudieron haber llegado místicos ṣūfíes tras los mercaderes o por lo menos en sus barcos. La mística ṣūfī parece ser tan antigua entre los malayos como el Islam; el animismo autóctono y el panteísmo hinduista le habían preparado el camino. Las doctrinas ṣūfíes de la aproximación mística o de la completa identificación de las almas a Dios se beneficiaban, en la Malasia previamente hinduizada, de las tradiciones sobre la potencial unidad total de Atman y Brahmā. Sin embargo, mientras que en la India el camino místicos del *yogi* va unido al abandono del lugar natal, los malayos, por así decirlo, nacen en el entorno del *yogi:* la atmósfera de los bosques de Malasia subyuga a los hombres, estimula un sentimiento panteístico y produce una sensación casi angustiosa de omnipotencia que se expande por todo el ambiente.

Los sepulcros ṣūfíes de algunos misioneros islámicos, a los que se les atribuye la conversión de la población de determinadas regiones, son objeto de cultos locales. Según una tradición legendaria, el rajá de Malaca vio en sueños al profeta, recibiendo de él el nombre de Muḥammad. Después se dice que recomendó a sus súbditos hacerse musulmanes. De hecho, Paraméśvara (Muḥammad Iskandar Šāh), fundador histórico del reino de Malaca, se convirtió en 1414 al Islam por su matrimonio dinástico, que le puso en contacto con Pasai (Sumatra). Ya el primer texto malayo (en caracteres árabes) de la península, que proviene de Trengganu (Malaya nororiental), guarda relación con Pasai. La fecha del mismo, muy discutida, puede remontarse a 1303. En tal caso, la consolidación del poder javanés hindú de Majapahit habría estado precedida de un anterior auge del Islam. Es posible documentar la islamización de la península, en primer término de su costa, desde el ascenso

de Malaca a primera gran potencia islámica del mundo malayo y única gran potencia de la península, en el siglo XV. Sin embargo, no se dispone de datos precisos. Parece ser que, en Pahang, el Islam se introdujo antes que en Malaca (aunque, al parecer, en el siglo XVII se ofrecieron todavía sacrificios humanos). Yeda (Malaya noroccidental) habría abrazado el islamismo entre 1474 y 1518. Una vez que su rajá supo por mediación de un jeque llamado Abdullah, enviado al país, que el Islam había superado a todas las religiones que le precedieron, mandó aquél destruir los «cacharros con los espíritus» y los «ídolos» antes que su convertidor regresara «a Bagdad» Sin embargo, en 1619, los Atjeheses de Sumatra, que asolaron de pasada Yeda, hubieron de destruir de nuevo los «templos de los ídolos». Desde Atjeh (Acheh), el gran gnóstico ṣūfī Hamza Fanṣūrī visitó también Pahang. Lo mismo que él, el esoterismo islámico de Malasia recibió sus modelos de los países de habla árabe que fueron los núcleos del movimiento ṣūfī.

Pero mucho de lo que allí sólo podía ser transmitido en secreto y bajo un continuo peligro de persecución, constituía para los malayos una parte integrante de la religión popular. Así, la idea gnóstica de la identidad del hombre con Dios aparece en una fórmula de conjuro de Perak, que tenía el fin de conceder una personalidad superior: «Sólo en el caso de que Alá sufra daño puedo yo sufrir daño, mi yo superior, yo, señor de los mortales..., pilar de Dios.» Y en una fórmula de encantamiento amoroso del mismo lugar se dice: «No hay ningún Dios fuera de Dios. Yo soy Dios, la realidad divina...» Aun cuando late aquí un espíritu preislámico, un malayo de Perak que enseñaba que Dios era solamente «este yo mío» fue encarcelado todavía hacia los años 1894. Precisamente en Perak, poco antes de esto se produjo la primera intervención británica (1874) después de una aguda crisis interna. Esta época de crisis contempló también «erosiones» estáticas: procedente de Malaca se generalizó en 1878 en las aldeas de Johore un cántico rítmico que producía un estado de éxtasis, un ritual *rātib,* semejante al que se practica aún ahora en Trengganu contra las epidemias. Los textos árabes entonados son apenas comprendidos por los que giran hasta caer en trance. Los arrobados danzantes se contorsionan hasta llegar al éxtasis mediante las constantes fórmulas que exaltan su nombre (reiteradas infinitas veces en coro) para conseguir la aproximación a Dios.

Aunque en él falta la orden de los derviches danzantes *(Maulawiya,* en turco *Mevlevīler),* el éxtasis *rātib* guarda relación con las tradiciones derviches, sobre todo con las órdenes Qādiriyya y 'Alawiyya. La primera (fundada antes de 1116) es la más antigua de todas las órdenes derviches islámicas, cuya cronolo-

gía en Malasia sigue siendo poco clara. En el caso de que Ḥamza Fanṣūrī hubiera tenido realmente relación con la orden Qādiriyya, esta hermandad derviche podría haber llegado a Pahang con él a principios del siglo XVII. La hermandad no tiene en Malasia carácter militante, no está rígidamente organizada ni tiene hoy ya una divisa que la distinga. La orden derviche 'Alawiyya limitaba sus miembros a los descendientes de Mahoma. De las nueve órdenes representadas en Malasia, las más extendidas son —dejando a un lado a la Qādiriyya— la Idrīsiyya y la Naqšbandiyya. La primera (llamada también «Aḥmadiya», pero que es preciso no confundir con la secta heterodoxa del mismo nombre, que presentaba más bien inclinaciones wahhabíes) es la más popular. A pesar de datar sólo de los primeros tiempos de la dominación inglesa (1895), cuenta actualmente con unos sesenta mil afiliados. A ella pertenecieron los grandes *muftī* de Kelantán y Selangor, así como el primer rey de Malasia, el *yang di-pertuán besar* (gran príncipe) de Negri Sembilan, Sir 'Abd al-Raḥmān. La orden Naqšbandiyya, creada a finales del siglo XIV, está representada en Malasia (como en la India) a partir del siglo XVII o XVIII por su rama oriental. A diferencia, por ejemplo, de los Derviches naqšbandiyya del Cáucaso nororiental, la orden no tuvo nunca en Malasia carácter militante. Las órdenes se diferencian poco entre sí en su organización y estructura de poder. Se puede pertenecer a varias de ellas al mismo tiempo. Así algunos de sus jeques tienen hasta cuatro mil discípulos, que son económicamente apoyados por los jeques más acomodados (por ejemplo, los de los Naqšbandiyya en Johore) y ayudan a su vez a los maestros de las órdenes más necesitadas, por ejemplo a los derviches Qādiriyyas (asimismo en Johore). Las órdenes derviches de Malaya están fuertemente representadas en las aldeas, donde sus jeques ejercen también funciones oficiales; por ejemplo, la de imames de la mezquita.

Acostumbran a hablar en alegorías y parábolas, pero poseen a lo más una formación teológica islámica, y rara vez una instrucción moderna (aunque una de sus primeras vocaciones haya sido la de camionero), y ni siquiera tienen conocimientos de la filosofía ṣūfī. En todo caso, apenas conocen a los grandes clásicos malayos de la mística ṣūfī de Sumatra del siglo XVII. Los maestros de la orden han tomado esta mística de tratados árabes, traducidos al malayo por peregrinos que han realizado el viaje a la Meca. Es popular el *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* («vivificación de la ciencia religiosa») de al-Gazzālī, traducido en 1803. La filosofía de la mística malaya parece haberse estancado desde que se estancaron sus estímulos árabes, en tanto que los modelos árabes ṣūfíes estereotipados son copiados una y otra vez.

Aún más extendidas están, por ejemplo, las concepciones de una fisiología esotérica, según la cual el hígado, los pulmones la vejiga y el bazo serían correspondencias microcósmicas de los cuatro califas ortodoxos del Islam.

Más permanentes son los efectos constructivos de las concepciones tolerantes ṣūfíes sobre la unidad de todas las religiones, precisamente en Malasia, en donde, desde la colonización británica, los chinos se han hecho casi tan numerosos como los malayos. La moral ṣūfī, contemplativa y quietista, ha contribuido también a que, hasta hace poco, los Malayos no hayan representado una fuerza económica competitiva con la de los Chinos. Esto explica que el modernismo islámico, activista y partidario del progreso, rechace la tradición ṣūfī, si bien en Malasia sólo con reparos.

Un precursor del Islam moderno malayo fue Munšī 'Abdullāh (1796?-1854), iniciador de la literatura malaya moderna. Por razones prácticas, pidió que las clases se dieran en malayo, aduciendo como argumento que sólo el árabe era útil en el más allá, mientras que el idioma malayo se utilizaba meramente en este vano mundo. Advirtió que Dios podría enviar fuego desde el cielo para aniquilar a los príncipes malayos si éstos proseguían ejerciendo su tiranía. Dios había recompensado la iniciativa y la reflexión humanas con el barco de vapor: así opinó 'Abdullāh cuando contempló este invento en 1841. La posibilidad de viajar en barco de vapor convirtió a Singapur en la puerta de Malasia hacia el mundo islámico y desde 1884 en la Meca se imprimieron publicaciones también en malayo con caracteres árabes. Singapur sustituyó a Atjeh como nuevo centro cultural del mundo malayo. Precisamente la convivencia de elementos locales malayos e indonesios, desde la fundación de la ciudad en 1819, hizo concebible la unidad basada en la comunidad lingüística malaya y en el Islam. Desde el siglo XVII descendientes del Profeta procedentes de Hadramaut, en el sur de Arabia, y emigrados a Malasia subrayaron la naturaleza del Islam. Como intermediarios y encargados de los peregrinos en viaje a la Meca, alcanzaron, mediante sus cuantiosos beneficios y el producto de la beneficencia, una situación privilegiada entre los musulmanes de Singapur, que se habían convertido en minoría, también desde el punto de vista organizativo, hacia 1900.

El periódico *al-Imām,* que apareció en Singapur entre los años 1906 y 1908, atacó las peculiaridades malayas del Islam. *Al-Imām* defendía un modernismo islámico, dentro del espíritu de la escuela cairota de *al-Manār*. Sus redactores eran el jeque Muḥammad Ṭāhir ibn Ƴalāluddīn, de Sumatra (Minangkabau), que se opuso a la prohibición canónica de prestar di-

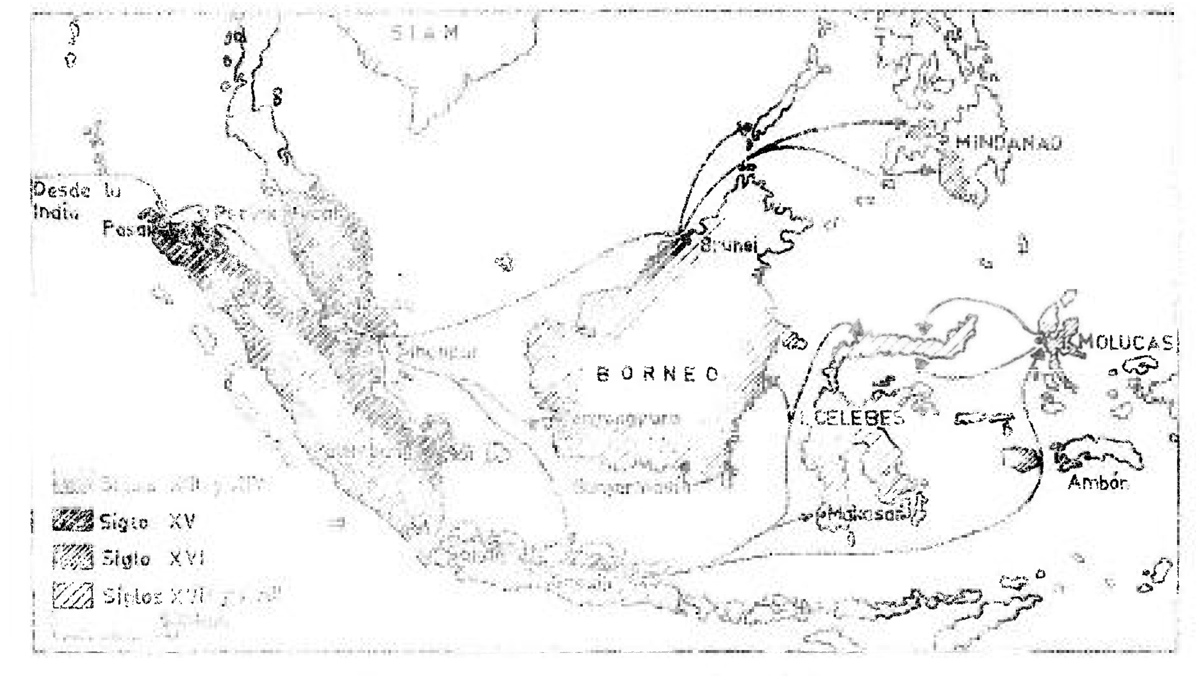


Fig. 2. La difusión del islamismo en Asia sudoriental.

pero a interés, y Sayyid Šayj ibn Aḥmad al-Hādī (1867-1934), árabe de Penang, discípulo del modernista egipcio Muhammand 'Abduh y admirador del militante panislamista Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī. Al-Hādī abogó por la emancipación de las mujeres malayas (que por ejemplo en Malaca, todavía dos generaciones antes, no podían, con arreglo a la decencia, ni mudarse de casa ni viajar) y comenzó a publicar en 1926 el órgano modernista *al-Iywān,* traduciendo muchos escritos del árabe al malayo en sus páginas.

Sin embargo, entre 1918 y 1937, la pretensión de representar a la minoría malaya de Singapur pasó de los malayos de educación árabe a los malayos de educación inglesa. Con ello, el modernismo islámico perdió importancia: la metrópoli china de Singapur se secularizó, siguiendo un desarrollo propio, visiblemente, distinto del de Malasia. Y en los principados de la península el deseo de reinterpretar la tradición islámica para defenderla de la ingerencia a factores no islámicos no fue demasiado agudo. El protectorado británico no tropezó con ninguna resistencia sistemática ni se vio precisado a desconfiar del Islam en Malasia. Precisamente porque las facultades de decisión de sus sultanes se limitaban a la religión y a las costumbres, éstos se concentraron en los asuntos islámicos. Los departamentos religiosos (*religious departments)* islamizaron también costumbres sincréticas en un proceso de sistematización orientado hacia una ortodoxia purista. Prohibieron doctrinas y escritos modernistas, sospechando de su «radicalismo» (no sin motivo, pues bajo el estímulo de Sukarno surgieron, de una minoría de modernistas malayos, los «panindonesios» republicanos revolucionarios). Aunque los teólogos malayos con frecuencia han recibido su formación, si no en La Meca, al menos en El Cairo, no difunden el modernismo egipcio, sino que siguen a las autoridades teológicas ortodoxas establecidas en los sultanatos malayos. En éstos, el modernismo islámico no ha encontrado apenas base social, ya que hay una clase empresarial, interesada por una reforma racionalizadora, por ejemplo, del derecho de la sucesión y de la prohibición de percibir intereses, entre los chinos, pero no entre los musulmanes. De este modo, la impugnación de las instituciones jurídicas consuetudinarias por la moderna crítica social canónica no ha encontrado eco. Las élites constituidas por los príncipes malayos pueden considerarse herederos del orden colonial británico. Las desviaciones sincréticas del Islam clásico están, por así decirlo, eliminadas de la ortodoxia.

Sin embargo, se produjeron situaciones de crisis, tales como la que originó la derrota de las fuerzas de ocupación japonesas (con las cuales habían colaborado los sultanes malayos a fi-

nales del verano de 1945, cuando partisanos comunistas chinos estuvieron a punto de hacerse con el poder. Contra ellos el ṣūfī Pengulu Salleh, que había peregrinado a La Meca, reunió numerosos combatientes en el Johore occidental. Se dice que su espada cortó ciento setenta y dos cabezas. Según se asegura, tuvo una visión en la que recibió el apoyo del fundador de su orden derviche qādiriyya, que, de modo sobrenatural, le reveló los planes de ataque y las posiciones de los chinos.

Después de la nueva ocupación británica y de la concesión de la independencia en 1957, la Constitución consagró el Islam como religión del estado, si bien garantizando la igualdad de derechos a los no musulmanes. Algunas Constituciones de los estados federados, como la de Perlis, comienza: «En el nombre de Dios, el todopoderoso, el misericordioso.» Sin embargo, Malasia (y, a partir de 1963, la Federación Malaya) no es formalmente un Estado islámico, sino solamente un Estado de musulmanes, que por otra parte sólo constituyen una mayoría escasa de la población. El derecho canónico de los musulmanes (de carácter *šāfi'ī*) sólo es vinculante en lo que respecta al estatuto familiar (de tal modo que no existe, por ejemplo, matrimonio civil para los musulmanes). Un ejemplo de la limitación democratizante de las instancias teóricas tradicionales es el paso de las facultades de dictamen jurídico del *muftī* de un Estado federado a la mayoría del Consejo Religioso. Ciertamente, en la vía hacia la modernización, el derecho consuetudinario *adat* arrincona al derecho canónico: así, los tribunales del cadí (no sujetos al control del Parlamento, en el que están representados también los no musulmanes) pueden dictar al lado de sentencias civiles, sentencias penales (de hasta dos meses de prisión), pero tales tribunales están por debajo de los tribunales civiles de rango inferior, y en caso de fallo contradictorio tiene mayor fuerza la sentencia de los últimos.

Las fuerzas representantes del Partido Islámico Panmalayo (PMIP: Pan-Malayan Islamic Party), que desean convertir al Islam —como en la Edad Media árabe— en el fundamento vinculante de todas las relaciones humanas, están en la oposición. Solamente en el Estado federado de Kelantan su victoria electoral sobre la Organización Nacional Unida de Malasia (UMNO: United Malays National Organization), que colabora con la minoría china, les dio la posibilidad de gobernar durante varios años, consiguiendo asimismo ocupar el poder durante un período más corto de tiempo en Trengganu. En aplicación de la prohibición canónica de percibir intereses, en Trengganu, a diferencia de lo ocurrido en Negri Sembilan, estructurado mucho más de acuerdo con el derecho consuetudinario *adat*, están excluidos los ingresos procedentes de los intereses de las fun-

daciones religiosas —tradicionalmente libres de impuestos— cuando éstos no son empleados para fines religiosos o caritativos, para el tributo canónico a los pobres *(zakāt)*, uno de los principales ingresos del Estado. A los intereses renunció incluso el Banco estatal de Kelantan, que pretendió trabajar de modo puramente cooperativo, dividiendo ganancias y pérdidas entre los miembros. De este modo, el progreso económico recibió un impulso ajeno al capitalismo financiero. En el círculo del PMIP se esperan resultados democratizantes de la aplicación consecuente del derecho canónico islámico. El principio del *iŷtihād* fue aplicado sólo a problemas jurídicos no previstos en la tradición canónica, no a la reforma de tradiciones canónicas y, en todo caso, a la eliminación de costumbres no islámicas.

Pero incluso en el Estado federado menos islamizado, el «matriarcal» Negri Sembilan, la ley castiga, mediante multa, la ausencia injustificada de la oración común en la mezquita, así como el alcoholismo y... la desobediencia de la esposa. En caso de adulterio, la mujer recibe la mitad de la pena infligida al varón. Asimismo, contra el derecho canónico pueden ser reguladas, de acuerdo con el derecho consuetudinario, cuestiones hereditarias entre marido y mujer en Negri Sembilan. En una investigación realizada en una aldea de esta región se hace evidente la vigencia de otros valores no islámicos. La piedad y la erudición islámica no otorgan ningún prestigio general y el peregrinaje a La Meca menos que en cualquier otra parte de Malasia. Circulan rumores de casos de explotación basada en la credulidad religiosa.

En toda Malasia están prohibidas las obras teológicas que contradicen a las cuatro escuelas ortodoxas de interpretación de la ley. Bajo la presión ortodoxa, la legislación islámica de la península se extendió también al Estado insular de Penang Pero precisamente en Penang, en torno a un santuario que hay en una colina, llamado «Meca», se conserva aún una doctrina gnóstica radical «basada en la solidaridad y la cooperación como fuerza integradora», expulsada de Johore, Negri Sembilan y Pahang, cuyos partidarios en la península han sido enérgicamente perseguidos por las autoridades religiosas de los Estados de la federación. Muchos sospechosos han sido arrestados y se conocen numerosas abjuraciones. Sólo los iniciados conocen la auténtica historia de la secta. Su fundador (conocido sólo bajo el nombre de Sayyid 'Alī) apareció en la época caótica del final de la guerra. Según él, las palabras de Mahoma, con arreglo a las cuales «quien se conoce a sí mismo, conoce al Señor» significan que Dios está en cada uno de los hombres y que se confunde con el alma humana. Por ello no tendría objeto diri-

girle oraciones. En contrapartida, la fórmula de iniciación «yo no soy sino El», en caso de ser plenamente comprendida eximiría de la ley canónica. Sayyid 'Alī parece haber predicado que el Corán estaba superado —si no falsificado— y que su propia palabra era el auténtico Corán. Como algunas herejías islámicas medievales, la suya enseñaba también que Mahoma no era el último profeta y que él —que se vestía como un antiguo guerrero Atjeh y se rodeaba de hombres portando antorchas— era el profeta que venía después de Mahoma, si no la encarnación de Mahoma mismo. De hecho, en cada hombre se unirían el espíritu de Adán, procedente de Mahoma, y el cuerpo de Mahoma, procedente de Adán. El concepto canónico de comunidad *ŷamā'a* era interpretado esotéricamente como la unión de Adán y Eva, y se sostenía que las cinco oraciones diarias debían entenderse como cinco estadios de la unión sexual *ŷima*. Al parecer, comunidades enteras se han reunido para realizar experiencias orgiásticas colectivas, teniéndose a los engendrados en ellas por especialmente santos. Así, pues, estas ideas, propias del tantrismo preislámico, o mejor dicho, del budismo vajrayāna, se conservan aún hoy en apartadas comarcas de Malasia, adonde apenas ha penetrado el Islam oficial.

IV. INDONESIA

Si generalmente el islamismo se expresa en todos los ámbitos de la vida, en la mayor parte de Indonesia la conversión al mismo no ha producido este resultado. La cultura de Indonesia está menos integrada en el teísmo islámico que la cultura de las regiones que forman el núcleo del Islam. Las tradiciones preislámicas actúan en Indonesia con más fuerza que en dichas comarcas, según el desarrollo preislámico de las distintas culturas; por ejemplo, en Java sobreviven con más intensidad que en Sumatra. El elemento no islámico en Indonesia llama la atención más que el islámico, ya que en la época medieval de florecimiento del Islam en el Próximo Oriente, Indonesia no estaba aún islamizada, lo que explica que no existan monumentos grandiosos del apogeo cultural islámico. Por el contrario, el islamismo ha determinado la atrofia de la arquitectura y la escultura indojavanesas, si bien por otra parte ha enriquecido la literatura indonesio-malaya con materiales árabes y persas. Al revés de lo que ha ocurrido en los países clásicos del Islam, se han seguido usando una serie de alfabetos preislámicos, es decir, no árabes. El Islam llegó a Indonesia, en primer lugar, de la India: de la costa de Coromandel, Malabar, Gujarāt y Bengala. Desde la India meridional entraron el dogma de la escuela ju-

rídica šāfi'í y, gracias a las conexiones del Islam indio con el persa, elementos šī'íes. Las peculiaridades locales más importantes estriban en los rasgos animístico-panteístas que fueron asimilados en la cultura indobudista y luego en la islámica, absorbiendo por su parte muchos elementos de grandes religiones. De dichos rasgos proceden ciertas tendencias gnósticas que contribuyen con su sello a determinar el carácter del Islam indonesio: la islamización vino como una especie de «hinduización renovada»; el conocimiento del camino que conduce a la salvación vale más que las obras; se aspira más a adquirir conocimientos sobre la relación con Dios que al cumplimiento de los mandatos divinos. Las técnicas indobudistas de expansión de la personalidad para la fusión de la misma en la unidad total de Dios prepararon el camino de la mística islámica, lo mismo que la creencia animista en la dependencia del hombre de los poderes superiores. En la popularidad del ayuno islámico en Java nos encontramos de nuevo ante la técnica indojavanesa de la ascesis, del alejamiento del mundo, que servía para liberar las energías necesarias para dominarlo. Y peregrinos indonesios, que en el siglo XVII pretendían ser iniciados en Medina en la orden ṣūfī Sattariyya, hubieron de oír que querían entrar en el Islam esotérico antes de conocer el Islam elemental.

Desde el año 1661 aproximadamente, discípulos de Aḥmad Qušāšī de Medina difundieron estas órdenes derviches primero en Sumatra y las Célebes y luego en Java y Malasia. Las órdenes Qādiriyya y Naqšbandiyya, «más ortodoxas», aparecieron más tarde. Comunes a ellos son los cuatro estadios de iniciación, desde la observancia de las leyes canónicas hasta la gnosis divina. Sin embargo, las principales iniciativas vinieron de los ṣūfíes de La Meca y Medina antes de la época wahhabí. Desde las persecuciones de Ibn Sa'ūd, las órdenes han perdido importancia, no sin antes haber contribuido a la legitimación islámica del sincretismo. El Islam «ortodoxo» de Arabia fue difundido por inmigrantes de Hadramaut, especialmente en los siglos XVIII y XIX. Algunos de ellos, descendientes del Profeta, contrajeron matrimonio en el seno de familias de príncipes indonesios, fundando dinastías en Sumatra y Borneo. Visto en su conjunto, puede decirse que el Islam penetró en Indonesia gracias a las clases medias que practicaban el comercio ultramarino —en las que aún hoy está más fuertemente arraigado—, las cuales lo transmitieron a las clases superiores y a las masas populares. La islamización no representó (con excepción, en todo caso, de la zona de las Molucas) reacción alguna a las conquistas cristianas, pues su influencia no era en un principio lo bastante fuerte para ello. Por último, precisamente en Indonesia oriental y en las Filipinas, el Islam se hallaba sólidamente establecido

antes de la invasión europea: en la época de su expulsión de España y Rusia, en los siglos XV y XVI, el Islam se extendió a través del mundo malayo-indonesio con mayor rapidez que cualquier religión en cualquier otra parte del mundo.

Ciertamente la islamización de Indonesia no puede darse por concluida ni siquiera hoy, pues actúa en dos direcciones: conversión de pueblos animistas y reforma de las instituciones sociales de los pueblos de cultura superior. Porque en Indonesia —como en otras comarcas fronterizas del Islam, tales como por ejemplo África del Norte y el Cáucaso—, junto al derecho canónico islámico, subsiste el derecho consuetudinario preislámico *(adat)*. Fuera del ámbito del derecho familiar prevalece este último. Incluso en el ámbito del derecho familiar, la ley canónica no ha conseguido imponerse plenamente, especialmente en el derecho sucesorio, ni siquiera en los círculos de los teólogos. También las prácticas canónicas de divorcio, que como es sabido reservan la iniciativa al varón, fueron modificadas en toda Indonesia por el *adat:* en el contrato matrimonial, el hombre debe declarar que en el caso de que no cumpla ciertas condiciones se obliga a repudiar a la esposa. Especialmente significativos son los casos de simbiosis y conflictos entre el Islam y las estructuras familiares consuetudinarias en Sumatra, cuya parte noroccidental es considerada el «pórtico indonesio a La Meca» y que, sin embargo, fue, al menos hasta 1945, baluarte del *adat.*

a) *Sumatra*

Según una tradición posterior, la islamización comenzó en Atjeh ya hacia mediados del siglo XII. Se dice que en 1205 fue fundada una dinastía islámica por un tal Yahān Šāh, que «vino de Occidente», se casó con una mujer del país y «convirtió a muchos». Pero en 1292, Marco Polo, en el nordeste de Sumatra, sólo encontró, en una región «pagana», una ciudad islamizada, Perlak, y ésta lo había sido por obra de los comerciantes extranjeros. Gracias a éstos, y a través de los puertos malayos cosmopolitizados y de las rutas comerciales, llegó el Islam a Indonesia. Sin embargo, precisamente en el noroeste de Sumatra, la mística ṣūfī se expresa en la inscripción funeraria del primer sultán musulmán de Pasai (que puede datarse en 1297 ó 1307): el mundo —dice— es mortal y no tiene estabilidad alguna, como una casa hecha de telarañas. Se exhorta a los que corren tras los bienes de este mundo a que se contenten con lo necesario para la mera subsistencia, ya que todo el que viene a este mundo debe abandonarlo. Al mismo Maho-

ma se atribuye la profecía de que la Samudra islámica (Pasai) habría de ser convertida por una misión enviada por el jerife de La Meca. Hacia 1345 el sultán de Samudra tenía a su lado dos juristas persas, y propagó por la fuerza el Islam. El Islam llegó a Palembang (Sumatra oriental) sólo hacia el año 1440, difundiéndose allí muy lentamente, en tanto que la Sumatra sudoriental fue convertida a partir de la Java occidental, a finales del siglo XV. La principal potencia islámica de Sumatra fue, a partir de 1520, Achin, heredera de Samudra/Pasai y de Malaca, cuya conquista por los portugueses en 1511 dispersó a los fugitivos musulmanes por los puertos de Indonesia. En 1539 (?) Atjeh recibió ayuda militar turca como aliada en la guerra de religión y en la lucha contra Portugal por la ruta de las especias. En tiempo del sultán Iskandar Muda (1608-1637), Atjeh alcanzó su apogeo económico-militar como potencia marítima islámica, así como un considerable esplendor de su filosofía religiosa.

La creación intelectual de los pensadores malayos recibió —por mediación de Aḥmad Qušāšī, de Medina— el estímulo del gnóstico panteísta árabe Ibn al-ʿArabī (1165-1240), que concebía el mundo, al modo neoplatónico, como una emanación de la divinidad, de modo que la existencia *(wuŷūd)* de todo lo creado participaba de la esencia del creador. De este modo describió el pensador de Sumatra Ḥamza Fanṣūrī (m. 1608?), repetidamente citado en el mundo malayo hasta la época moderna, la «revelación del misterio de la manifestación divina». En él se inspiró el jeque Šams al-Dīn de Pasai, que fue la principal autoridad en el período de 1600-1630. La obra principal de éste trata de la aparición del creador en la multitud de las criaturas y de la reunificación de éstas en la unidad total con Dios. De este modo, Šams al-Dīn consideraba al hombre como potencialmente igual en esencia a Dios, cuyo ser —y no sólo cuya voluntad— crea el mundo. El hombre perfecto debe elevarse sobre el mundo de la apariencia, ascender a Dios, hasta la disolución de la individualidad en lo eterno, como las olas en el océano, cuya plenitud llena todo, porque nada existe verdaderamente fuera de este océano. Los fenómenos serían meros reflejos de Alá, la única realidad. Así, el credo islámico debe ser entendido en el sentido de que «no hay ninguna esencia fuera de la realidad absoluta». Semejante wuŷūdiyya «existencial» amenazaba romper el marco teísta del Islam. Por ello el árabe Nūr al-Dīn al-Rānīrī, que ejerció una profunda influencia en Atjeh de 1637 a 1644, intentó llevar a la hoguera, en nombre de una religiosidad ṣūfī más ortodoxa, a los discípulos y los escritos de esta «herejía panteísta»,

de modo paralelo a las persecuciones de herejes realizadas por el contemporáneo emperador mogol en la India. Sin embargo, después de 1853 un predicador Wuŷūdiyya fue asesinado por los ortodoxos en Atjeh, y otro encontró aún partidarios «algunos años antes de 1893». La igualdad esencial de hombre, mundo y Dios, de microcosmos y macrocosmos, siguió siendo popularizada por medio de la simetría esotérica de cuatro elementos —las cuatro propiedades de Dios, los cuatro califas ortodoxos, las cuatro extremidades humanas, etc.—, sobre todo por las órdenes derviches, hasta que la orden Ṣaṭṭāriyya, «sospechosa de Wuŷūdiyya» (a la cual había pertenecido el santo de Atjeh, un discípulo de Aḥmad Qušāšī) debió ceder el paso a órdenes más ortodoxas de La Meca.

Aunque en la época anterior a la llegada de los holandeses el tráfico de peregrinos entre toda Indonesia y La Meca pasó por Atjeh, se conservaron instituciones no islámicas, tales como el uso de la casa de los hombres de Sumatra como centro de enseñanza islámica, la utilización de tambores para llamar a la oración, el matrimonio simbólico de los sultanes sin harén con la tierra y vestigios matriarcales. Contra los Minangkabau del sur de Sumatra, estructurados aún con arreglo a un derecho de tipo matriarcal, aunque superficialmente islamizados a partir del siglo XVI y contra los «paganos» Batak del interior de Sumatra, el movimiento wahhabí desencadenó una guerra religiosa, dirigida desde Atjeh (desde donde ya en 1688 habían sido enviados misioneros islámicos a Siam) en 1803. Esta «guerra de los *padri*» (expresión de la *lingua franca* portuguesa para designar a los sacerdotes) se dirigió contra el culto a los santos, así como contra el consumo de alcohol y otros «desmanes». Ya la omisión de las oraciones rituales era castigada, si no con la muerte, con multas, y los «pecadores» vendidos como esclavos. Quienes se negaban a la conversión eran por lo general asesinados u obligados. Con ocasión de una invitación, la familia real de Minangkabau, que seguía el derecho consuetudinario fue asesinada por sorpresa, con excepción de uno de sus miembros. El superviviente solicitó la intervención holandesa (1821), gracias a la cual finalizó en 1839 la guerra religiosa. Pero también a consecuencia de ella fue islamizada por malayos musulmanes al servicio de los holandeses casi la mitad de los Batak, incluso aldeas cuyos habitantes se habían convertido antes al cristianismo. La intervención holandesa salvó la sociedad matriarcal *adat* de Minangkabau, pero hizo avanzar también en esta zona al Islam, de modo que esta parte de Sumatra permaneció dividida en dos: para los musulmanes militantes, los que heredaban según el derecho matriarcal de Minangkabau

seguían siendo «saqueadores», a los que se negaba incluso el ritual fúnebre islámico. Un fanatismo semejante al de Sumatra fue desconocido en el Islam más sincrético de Java.

b) *Java*

En el ritmo cíclico del reino de Java, aceptado también por la historiografía javanesa islamizada, el Islam puso en «el puesto» del budismo, al Mojopahit hindú, exactamente al final de lsiglo XIV de su era. Los musulmanes de Java vencieron al Majapahit, según tal tradición, en el año 1478. Es cierto que la primera inscripción funeraria islámica del norte de Java data del año 1082. Pero según fuentes portuguesas, la alianza islámica de las costas del norte sólo pudo derrotar al Majapahit hacia el año 1527; según la historiografía javanesa, después que su último soberano repudió a una princesa musulmana cham: plagas de ratas, de avispas y otros prodigios maduraron la decisión, fundamentalmente gracias a los nueve santos *walī* de la costa del norte, los legendarios convertidores de Java al Islam.

Uno de ellos, el héroe político-religioso Pangeran Siti-Jenar, que fue ejecutado debido a sus doctrinas Wuŷūdiyya extremadamente monísticas, según las cuales él era Dios (¿como Dios?), habría introducido también —según la tradición—, además del Islam, los clásicos juegos de habilidad javaneses. En torno a estos *walī* se instituyeron cultos populares en conexión con el culto a los antepasados y santuarios en las montañas, con menor preocupación por la ortodoxia islámica que en Sumatra. Es cierto que los tratados místicos populares de Java no se hallan vinculados a los nombres de determinados autores. Las doctrinas Wuŷūdiyya —como por ejemplo la doctrina esotérica de la emanación del absoluto a través de la trinidad formada por Dios, el espíritu luminoso de Mahoma y el hombre— sobre la presencia de Dios en el interior del hombre estuvieron en Java mucho más extendidas que en Sumatra. De este modo, en la frontera oriental del mundo islámico la mística neoplatónica se aproximó a la mística indobudista. La profesión de fe se interpretaba como que: «no hay ningún Señor fuera del propio yo», y, en consecuencia, «la esencia de Dios es nuestra esencia», «las obras de Dios son nuestras obras», y los «diablos y ángeles somos nosotros mismos». Ideas tántricas, según las cuales el bien y el mal no cuentan para los iniciados, resuenan en este contexto, y todavía a principios del siglo XIX la alabanza incesantemente repetida del nombre de Dios se experimentaba como un éxtasis en la unión heterosexual (secta Birahi con

resonancias del budismo tántrico *bhairava)*. Todavía en el siglo XX tanto el monismo radical como la mística ortodoxa islámica eran transmitidos de maestros a discípulos, desde el coránico «conocerse a sí mismo es conocer al Señor», hasta la fórmula Wuŷūdiyya «todo lo que existe soy yo». Aún en 1954, la sociedad Ilmu Setjati (fundada en 1925 y denominada a veces «verdadero Islam»), a la que, según una encuesta sociológica realizada en una pequeña ciudad del norte de Indonesia, pertenecía casi el 7 por 100 de la población total de la misma transmitía, por ejemplo, doctrinas esotéricas de este tipo: al mismo tiempo a Mahoma se le atribuyen doctrinas secretas; el yo humano se identifica con Dios, la respiración humana con su enviado; el profeta (en árabe *rasūl*, esto es, *rasūl Allāh*, «enviàdo de Dios») con *rasa* («sensación», esencia del cuerpo, principio de la vida). De hombres como Mahoma, Cristo. Buda, dotados de comprensión universal, espera la esotérica Ilmu Setjati el advenimiento de una sociedad perfecta de hombres perfectos. Sin embargo, ya el Sultán de Bantam, la primera potencia marítima islámica de Java en el siglo XVII, había solicitado aclaraciones sobre la doctrina de los hombres perfectos a la gnosis islámica *(Insān al-Kāmil* de al-Ŷīlī, siglo XVI de La Meca.

Las conquistas de Bantam extendieron el Islam también a Sumatra del sur. De Sumatra (Pasai), vino también el jefe de los guerreros religiosos islámicos, que habían establecido el sultanato de Bantam en Java occidental (regiones sundanesas) para disponer de un puerto de transbordo en el comercio de la pimienta. Su dinastía descendía del *walī* Falatehan, en torno al cual se desarrolló un culto en el norte de Java.

El taumaturgo Maulānā Iskak curó a una princesa del Balambangan, en Java oriental, con la que se casó. Su hijo, salvado milagrosamente de unos asesinos, difundió el Islam. Sin embargo, pasaron varios siglos antes de que, a partir de las ciudades costeras del norte de la isla, toda Java fuera islamizada. Baluartes del Islam fueron aquellas zonas donde la precedente cultura indobudista había arraigado menos profundamente. También en Java tuvo el Islam desde un principio carácter ciudadano y estuvo estrechamente vinculado con el comercio ultramarino.

Por el contrario, la tradición estatal indojavanesa se mantuvo en las comarcas interiores agrícolas de Mataram, en Java centrooriental. Una vez que el comercio ultramarino pasó a manos de los holandeses, Mataram sometió a los puertos islámicos del norte de Java. El debilitamiento de las comunicaciones marítimas islámicas con Arabia favoreció la absorción del Islam en los puertos por un sincretismo difundido entre las comarcas

interiores de Java. Después que el soberano de Mataram, Agung (1613-1646) pidió en 1641 el título de sultán a La Meca y se hizo consagrar por el santón islámico Sunan Giri (a la sazón prisionero), su sucesor, Mangku-Rat I ordenó matar a seis mil teólogos musulmanes y adoptó el título javanés de *susuhunan,* que ya había llevado su padre de 1624 a 1641 y que se hallaba antes reservado a un *walī* difunto. Estas tradiciones preislámicas o, mejor dicho, antiislámicas de Mataram fueron cultivadas en las culturas cortesanas de los Estados que le sucedieron, Jogyakarta y Surakarta. Allí se institucionalizó, por así decirlo, un sincretismo antiortodoxo: por ejemplo, subsistió entre los *pusakas* (Pallados) de Jogyakarta que garantizaban la fertilidad y (todavía en 1948) tenían la potestad de conjurar las epidemias, un estandarte de la Ka'ba. Asimismo las tradiciones de Mataram Jogyakarta cultivaron el sincretismo, insertando en la sucesión cíclica, estilizada al modo indio, de reinos indovisnuistas y budistas, el elemento islámico en lugar del budista, lo que significa que el Islam debió de triunfar sobre el Majapahit hindú exactamente catorce siglos después del comienzo de la era de Saka (que parte del 78 d. C.), es decir, en 1478. Sin embargo, en la literatura javanesa los materiales islámicos pudieron arrinconar a los hindúes aún menos que en la malaya. No fue Mahoma, sino las figuras de la épica india las que dominaron las sombras chinescas *wayang,* que sirvieron para transmitir los ideales de la cultura aristocrática javanesa *(prijaji),* precisamente después de la asimilación de la clase *prijaji* en la época colonial holandesa. Un papel semejante al que desempeñó el *wajang* entre la aristocracia *prijaji,* desempeñaron entre el campesinado de Java las rituales «comidas sagradas», destinadas a armonizar a los hombres con los espíritus de la aldea y de los antepasados, por medio, entre otras, de fórmulas islámicas.

Que tales contradicciones entre las culturas sincréticas cortesanas y populares de Java y el Islam eran percibidas, lo demuestra, por ejemplo, el poema javanés de viajes *Serat Tjenṭini,* escrito hacia 1815, en el que se satirizan, entre otros, los deberes rituales de los musulmanes, sus mezquitas y sus eruditos, pero en el que se tratan con seriedad los temas místicos. La hermandad ṣūfī Sattariyya, que había degenerado intensamente entre tanto, siguió practicando también en Java ejercicios espirituales y exorcismos. Según el *Serat Tjenṭini,* se cultivaban en las escuelas teológicas islámicas *(pesantrén)* la música, la danza y el canto para estimular los estados de trance. Los estudiosos de la teología islámica, los *santri* (voz que quizá provenga del sánscrito *śastrī,* «versado en la escritura») se distinguían menos por su formación y modo de vida, de los otros javaneses que de los

musulmanes que habitaban en el centro del mundo islámico. A medio camino entre la cultura «hindú» (que despreciaban) de las élites *prijaji* y la cultura popular animista de las masas campesinas (*abangan:* rojas, es decir, oscurantistas e impías), los *santri* cultivaron una cultura de estilo árabe y de cuño medieval. La clase de los *santri* se consideró a sí misma la verdadera minoría islámica en medio de un país ignorante, en cuanto que «no islámico». La historia del Islam en Java es, en gran medida, la historia de la expansión de esta cultura *santri* y de su modo de vida ortodoxo. Desde los enclaves ciudadanos de origen árabe, en los que el islamismo no constituye una ciencia esotérica al lado de otras muchas, sino la única religión universal de la sumisión de las criaturas a un Dios lejano, que exige luchar contra los infieles, la ortodoxia *santri* se abre camino —especialmente a partir de la primera década del siglo XX— en los círculos campesinos más acomodados que han realizado el peregrinaje a La Meca.

c) *La islamización de las islas periféricas*

En todas las restantes partes del archipiélago, el Islam siguió vinculado al comercio ultramarino y a las regiones de la costa: como en Java, se conservaron las religiones primitivas preislámicas en el interior de casi todas las islas de Indonesia. Es cierto que el Islam consiguió extenderse a las Molucas ya en los últimos años del siglo XV, en circunstancias que no se han aclarado suficientemente, antes de la llegada de españoles y portugueses, los cuales no pudieron impedir su expansión. Al parecer, las transgresiones del derecho consuetudinario preislámico fueron castigadas en ellas mediante la conversión forzosa al Islam. Ya en 1521 reinaba al noroeste de la isla Halmahera un soberano musulmán. La ulterior islamización fue activada por la preferencia otorgada a los musulmanes en la elección de los jefes de tribu. Según el historiador portugués João de Barros, el soberano de Ternate se convirtió en el primer príncipe islámico de las Molucas (de acuerdo con una edificante leyenda, gracias a la contemplación de un pájaro maravilloso, que había traído un comerciante islámico diciendo que se trataba de un pájaro del paraíso... Este príncipe solía leer el Corán a las gentes del pueblo. Cuando éstas le preguntaron por qué no podían leer este libro por sí solas, la respuesta fue que se debía creer en Dios para leer su santo libro. Después de esto, se dice que el pueblo se convirtió). El sultán de Ternate viajó en 1495 a Gresik, en el norte de Java, para hacerse allí musulmán.

En su viaje a las Molucas, islas de las anheladas especias, comerciantes islámicos (en 1540 un número aún reducido de ellos) y fugitivos de la misma religión, procedentes de la Malaca portuguesa, expandieron su religión hacia el sur de las Célebes. En ellas, el reino de Gowa (Makasar) abrazó el Islam a principios del siglo XVII, ya que los misioneros cristianos fueron menos rápidos que los islámicos procedentes de Atjeh, y lo expandió entre los reinos vasallos de Lombok y a otras islas menores de las Sonda. Desde Makasar, el Islam fue impuesto a los bugineses de las Célebes. La paulatina islamización de éstas puede haber contribuido a su expansión. A su vez, los bugineses islamizaron las zonas costeras de Borneo y partes del norte de las Célebes incluso aquellas que habían sido convertidas antes al cristianismo por los portugueses. Los bugineses y los makasareses hicieron llegar también el Islam a una minoría de los torayas que habitaban el interior de las Célebes. Aunque entre los últimos el dios hindú Siva seguía siendo considerado como el jefe del mundo de los espíritus, y los espíritus de los antepasados eran venerados en el cocodrilo, Makasar se convirtió, después de Atjeh y Bantam, en uno de los reinos más «islámicos» de Indonesia. Su dinastía afirmaba descender de la legendaria reina de Saba, mencionada también en el Corán; en él floreció la mística ṣūfī (con influencias, entre otras, de Ḥamza Fanṣūrī) y la resistencia frente a la expansión monopolista del comercio holandés tomó el carácter de guerra de religión. Los conquistadores holandeses de Makasar deportaron al Santo regional del sur de Célebes, el jeque Jusup. Sin embargo, el Islam, introducido desde Makasar en el siglo XVI, se mantuvo en la isla de Sumbaya, donde conoció un renacimiento después de 1815, en la época de la guerra de los *padri*.

También en la época holandesa, el Islam se difundió pacíficamente por Minasa septentrional (en el norte de las Célebes) a costa del cristianismo. La dinastía de Bolaäng-Mongondou, cristiana desde 1689, fue convertida en 1844 por misioneros del Islam, entre los que había árabes que ejercían el comercio (la misión cristiana no encontró entonces ningún apoyo en los holandeses). También en el interior de Borneo de difundió el Islam más rápidamente que el cristianismo en el siglo XIX, a partir de bases costeras malayas (con frecuencia establecidas por los árabes) que recibían tributos de las tribus dayak del interior «pagano» de la isla. Ya en 1521 gobernaban en Borneo septentrional sultanes islámicos de Brunei, que han conservado hasta nuestros días una parte de sus territorios. En la costa sur de Borneo, hacia Banyarmasin, una intervención de las ciudades costeras islámicas del norte de Java introdujo el Islam a principios del siglo XVI. En todo caso, hacia el año 1550 se

estableció en Sukadana, en la costa occidental de Borneo, una dinastía islámica procedente de Java. En contrapartida, Bali, refugio de la cultura indojavanesa, no pudo ser islamizada (con excepción de las pequeñas islas de Ambón, Timor, Flores o Sumba). Incluso partió de Bali un intento de reconvertir al hinduismo a los conversos al Islam, cuando los balineses, a mediados del siglo XVIII, sometieron la isla de Lombok. Sólo cuando, en 1894, Lombok pasó a manos de holandeses, cesó la presión indobalinesa sobre los musulmanes locales.

d) *El islamismo en la época colonial*

Bajo el dominio holandés, el islamismo y la cultura ortodoxa de los *santri* tuvieron ocasión de difundirse más, tanto como resultado indirecto de la unificación del archipiélago, como por reacción frente a la dominación colonial. Los levantamientos independentistas de 1802-1806 y 1825-1830 en Java, así como las frecuentes rebeliones locales campesinas de época posterior, consecuencia de la pérdida de la tierra, del endeudamiento y del empobrecimiento, tuvieron una orientación islámica. Las esperanzas mesiánicas islámicas, vinculadas a las doctrinas cosmológicas indobudistas, sirvieron de base, al menos desde 1872, al sentimiento de hostilidad hacia la dominación extranjera de los infieles. La resistencia contra la intervención holandesa en la estructura social de Java, que se acentuó en la época inmediatamente posterior, surgió en gran medida de los círculos *santri*. Por el contrario, las élites sincretistas, aferradas al derecho consuetudinario, se inclinaron más por la colaboración. Dichas élites disponían incluso en Atjeh de facultades judiciales; sólo en los casos en que había de aplicarse el derecho canónico, era necesario acudir a un cadí. Sin embargo, la resistencia de 1873 a 1907 consolidó la posición de los juristas islámicos, unidos a La Meca por sus peregrinaciones. A pesar de su sincretismo, Indonesia envió más peregrinos a La Meca que cualquier otro país islámico de ultramar. Muchos indonesios permanecieron cursando estudios en La Meca. Puede ser que las Indias orientales holandesas hayan sido más influidas por La Meca que la India, especialmente a partir de la supresión del impuesto sobre los peregrinos (de ciento diez florines) en 1852. Asimismo, la islamización procedente de las comarcas occidentales de habla malaya se vio favorecida por la expansión de la lengua vulgar malaya en la época colonial.

Sin embargo, los holandeses eran considerados en La Meca la más hostil al Islam de las potencias coloniales cristianas. Estas, por su parte, volvieron a supervalorar, en la época clá-

sica del imperialismo, el papel del panislamismo como potencia mundial. Cuando en 1909 se impuso en Holanda una mayoría clerical, se esperó convertir al cristianismo a los indonesios, a los que se tenían erróneamente por animistas y no por musulmanes. Las escuelas de las misiones recibieron una subvención estatal. En la Java central musulmana ello provocó reacciones de los modernistas islámicos. El islamólogo holandés Snouck Hurgronje sostuvo la distinción radical entre el islamismo como religión, que había de ser tolerado, y el islamismo como fuerza de resistencia, que era necesario someter, distinción que se convirtió durante una época en un principio de la política colonial. Hurgronje esperaba que una secularización de carácter antiislámico —como alternativa al nacionalismo hostil a los holandeses— podría dar lugar a una asociación política de Indonesios y holandeses, bajo la dirección de la élite *prijaji,* educada al estilo moderno. Esta, al servicio de la administración holandesa, se había vuelto aún menos islámica que en las cortes sincréticas de Java. Pero los *prijaji,* como agentes del sistema de cultivo forzoso de 1830 a 1870 se distanciaron de las masas campesinas *abangan;* las reformas liberales que siguieron a este período les despojaron de todo poder. Estos fenómenos, unidos al aislamiento de la India, contribuyeron a la «desincretización» del Islam javanés y a la depresión de la ortodoxia islámica. En esta subcultura *santri* de Java, las prescripciones referentes a las oraciones islámicas, a las épocas de ayuno y a las limosnas a los pobres fueron observadas al pie de la letra.

De dicha subcultura *santri* surgieron, a partir del florecimiento modernista del universo islámico, escuelas, organizaciones benéficas y partidos de corte progresista. El más importante de los movimientos modernistas, la *Muḥammadiyah,* fue fundado en 1912 por un amigo de Muḥammad ʻAbduh, Kiaji Hadji Ahmad Dahlan (1869-1923). Se predicaba en lengua vulgar y se propagaba el Islam utilizando, entre otros, los grupos de jóvenes, las ligas femeninas, las clínicas, los asilos y la beneficencia, así como la enseñanza moderna, siguiendo el modelo de los misioneros cristianos, aunque en contra de ellos. Para defenderse de la competencia comercial de los intermediarios chinos en la economía colonial, los modernistas islámicos adoptaron también en java un activismo burgués dinámico y mundano. Ellos —y, fuera de Java, también los empresarios islámicos— abogaron por un movimiento islámico reformista frente a las tradiciones vinculadas al derecho consuetudinario de carácter más colectivista, sobre todo las de Minangkabau (Sumatra). Hadji Agus Salim, natural de Minangkabau, fundó en 1925 el *Jong Islamieten Bond* (Federación de Jóvenes Musulmanes). También la *Muḥammadiyah* se convirtió, a partir de 1923, en

un factor político, especialmente fuera de Java, donde las organizaciones nacionalistas no podían llegar, pero donde la educación occidental había popularizado el progreso y el racionalismo que la *Muḥammadiyah* reivindicaba ahora. La *Muḥammadiyah* hacía hincapié en el aspecto terrenal y atribuía esta peculiaridad al primitivo Islam, rechazando la exclusiva preocupación por el más allá de la mística ṣūfī. Si la religión constituía para los musulmanes ortodoxos una experiencia existencial, para el modernista se convirtió en un medio para alcanzar objetivos mundanos: las oraciones matinales contribuían a conservar la salud por el hecho de levantarse temprano, la prohibición de comer carne de cerdo y el ayuno evitaban la triquinosis y el cáncer de estómago. La praxis religiosa se justifica por la utilidad pragmática, no por argumentaciones canónicas o consuetudinarias como entre los otrodoxos. La ortodoxia acentúa la sumisión a la voluntad de Dios, la moral frente a la acción; por el contrario, el modernismo glorifica el trabajo duro (para ellos, todos los éxitos —y ninguno de los fracasos— han de ser imputados a Dios). Para la ortodoxia, el Islam abarca todas las esferas de la vida (por ejemplo también la del modo de vestir), para el modernismo sólo aquellas que tienen una relevancia religiosa; aquélla acepta el islamismo tradicional de Indonesia, aun con sus elementos aislados no islámicos; ésta aspira a reformarlo en un sentido purista. Por así decirlo, para los ortodoxos la identidad de Indonesia radica en el Islam como comunidad ecuménica, en contraste con la orientación nacionalista de los modernistas. En un principio, los tradicionalistas se negaron a rezar en las mismas mezquitas que los modernistas. Se decía que quien ojeara un libro de Muḥammad ʻAbduh era castigado con la ceguera. Pero dado que el modernismo apenas desarrolló las doctrinas de ʻAbduh, reduciéndose teológicamente a la problemática de finales del siglo XIX y que los empresarios islámicos modernistas de las islas periféricas se empobrecieron con la crisis económica mundial, se produjo una aproximación: los modernistas no insistieron en la reformulación del pensamiento teológico y los tradicionalistas (por ejemplo, los de la *Nahdatul Ulama)* aceptaron las formas de acción social de los modernistas.

La lucha por la independencia de Indonesia contribuyó a suavizar los contrastes, ciertamente más desde un punto de vista dogmático que desde el cultural, ya que, en tanto que en los medios ortodoxos se cultivaron formas artísticas árabes (por ejemplo una forma de orquesta tomada de Hadramaut), el modernismo pragmático apenas produjo ninguna manifestación artística, salvo ejemplos de narraciones edificantes, con modelos de diligencia, ahorro, temor de Dios y pulcritud. Un ejemplo

es la novela *Tuan direktur* («El señor director») de Hamka, un escritor de Minangkabau, influido por el Egipto moderno e iniciador de la literatura moderna indonesia: la piedad, según él, conduce al éxito económico. Asimismo, los conocimientos prácticos y «útiles en la vida» constituyen las dos terceras partes de la materia de enseñanza de las escuelas modernistas *Muḥammadiyah,* representando la religión el otro tercio. Por medio de la enseñanza, la predicación y la oración pública en lengua vulgar (en lugar del árabe) el modernismo contribuyó a la popularización del Islam. Por otra parte, las capas islámicas *santri* no pudieron neutralizar la ventaja de que gozaba la élite sincrética *prijaji* en el camino de la modernización y de la actividad política asociativa durante la época colonial. La unión de comerciantes *Sarekat Islam* (1911-12), inspirada en los círculos *santri,* se convirtió en el primer partido que, rechazando las asociaciones vinculadas al Estado colonial, reclamó la independencia. El partido creció hasta transformarse en el primer movimiento moderno de masas de Indonesia y reunió a intelectuales *prijaji,* marxistas y campesinos *abangan* sincréticos con musulmanes modernistas, movidos todos ellos por diversas razones. En el curso de la crisis panislámica de 1915 estalló en las regiones sudorientales de las Célebes una rebelión que pretendía la reinstauración, con apoyo turco, del reino islámico de Makasar. En 1916, grupos del *Sarekat Islam* intervinieron en un intento de rebelión en Yambi (Sumatra), que trató de conseguir adeptos utilizando la creencia en la «invulnerabilidad», y que dio lugar a seis ejecuciones.

Pero una vez que el panislamismo se hundió juntamente con el Imperio turco y que La Meca cayó, en 1924, en manos de los wahhabíes, los teólogos indonesios arabizantes se acercaron al Cairo más modernista, pues aunque tanto wahhabíes como modernistas reclamaban la vuelta al primitivo Islam, los primeros podían definirse como puritanos. Como reacción a la intensificación de la influencia modernista procedente de Egipto y a la persecución de los ṣūfíes por los wahhabíes en La Meca, surgió en 1926 la organización tradicionalista indonesia de teólogos, la *Nahdatul Ulama.* La organización se difundió en Java y compitió en las otras islas con la *Muḥammadiyah,* utilizando una técnica organizativa más moderna. Ambas dominaron la opinión pública islámica de Indonesia: la *Sarekat Islam* perdió importancia después que su principal figura, Tjokroaminoto (1883-1934), defendiera el Corán Aḥmadiyya y rompiera con los marxistas. Al intento de rebelión comunista de 1926-27 en Sumatra occidental, mezclado con elementos de la escatología islámica, la política colonial holandesa reaccionó favoreciendo las estructuras sociales del derecho consuetudinario preislámico,

en perjuicio de las autoridades canónicas islámicas: las sentencias de los tribunales canónicos, limitados en Indonesia al derecho de familia, sólo pudieron, a partir de entonces, hacerse ejecutivas por mediación del derecho consuetudinario. En 1937 incluso los asuntos hereditarios se vieron sometidos a la competencia exclusiva del derecho consuetudinario —con el apoyo de los nacionalistas laicos—, precisamente cuando más debilitado comenzaba a verse aquél por la irrupción del capitalismo. Las élites *prijaji,* partidarias del derecho consuetudinario, y las masas de campesinos *abangan* de Java reaccionaron hostilmente a la creciente intolerancia hacia el sincretismo que manifestaban en especial los *santris* modernistas. En Sumatra, en contraste con Java, la clase de los empresarios exportadores superó pronto en influencia a los intelectuales laicos. De las contradicciones culturales y sociológicas surgieron contradicciones políticas y partidistas: los nacionalistas sincretistas laicos (con frecuencia *prijaji)* estaban más cerca de las democracias occidentales que los círculos musulmanes. Inútilmente intentaron los holandeses ganarse a éstos: las simpatías islámicas se inclinaban más bien hacia las potencias del Eje.

e) *El islamismo en la Indonesia nacionalista desde 1942*

La política japonesa a partir de 1933 consistió en presentarse como la protectora del Islam. Muchos japoneses estudiaron en Arabia y se convirtieron al islamismo. Cuando desembarcaron en Indonesia, los japoneses recibieron el máximo apoyo en las regiones noroccidental de Sumatra con mayoría musulmana. Se decía que el emperador del Japón se haría musulmán y se convertiría en Califa. Pero el culto japonés al emperador hería los sentimientos monoteístas islámicos. En 1943 el presidente de una conferencia de teólogos musulmanes, convocada por oficiales japoneses, se negó a inclinarse en dirección al emperador. La postura japonesa de superioridad cultural irritaba también a los musulmanes indonesios, aunque precisamente los *santri* se vieron especialmente distinguidos por las fuerzas de ocupación japonesas. Por parte de los japoneses, se intentó eliminar las influencias del Oriente árabe (dominado por los ingleses). Sin embargo, Japón consiguió solamente el control, no la reforma de la doctrina islámica de Indonesia. Se produjo, en cambio, una fusión de las organizaciones islámicas *(Muḥammadiyah, Nahdatul Ulama* y *Sarekat Islam)* en la Liga *Masjumi* (abreviatura de *Maŷelis Sjur Muslimin Indonesia,* «Consejo Central de los Musulmanes de Indonesia»), frente unitario

de los musulmanes indonesios, al que estaba subordinado el *Ḥizbullāh* («ejército de Alá»).

La existencia de esta fuerza militar islámica hizo posible, tras la derrota de Japón, plantear la reivindicación de un Estado musulmán en Indonesia. En Bantam y Atjeh, grupos armados musulmanes reemplazaron en 1945 a los japoneses, alcanzando en Java occidental resultados pasajeros y en el noroeste de Sumatra resultados más duraderos. En Atjeh los teólogos islámicos habían ganado terreno frente a los 102 jefes de distrito *(hulubalang),* favorecidos por los holandeses desde el estallido de la resistencia religiosa de 1837 a 1907. Para combatir al modernismo, aquéllos habían creado en 1939 la PUSA *(Persatuan Ulama-ulama Seluruch Atjeh:* «Unión de Ulamas de todo Atjeh»), a la que en la política local no se oponía ninguna otra organización. En la «revolución cultural» de Atjeh, que duró de diciembre de 1945 a febrero de 1946, exterminaron, con armas japonesas, a los *hulubalang,* ya privados de su poder por los japoneses, en nombre de la República Indonesia. Su resistencia de 1945-1949 a la reconquista holandesa fue considerada —al igual que la lucha del Japón— como una guerra santa islámica.

Sin embargo, la Constitución del 18 de agosto de 1945 omitió la indicación contenida en el proyecto preliminar (de la Carta de Yakarta del 22 de junio de 1945) sobre el deber de los musulmanes de seguir la ley del Islam. En atención a la Bali hindú, la mención a Alá fue sustituida por un concepto de Dios más neutral desde el punto de vista confesional *(Tuhan).* Los partidos islámicos no han conseguido, en los veinticinco años siguientes, anular este punto. En el más importante de estos partidos, el *Masjumi,* siguieron ocupando un papel dirigente las personalidades de la *Muḥammadiyah* modernista (entre ellas, Natsir de Minangkabau, tenido por uno de los más destacados estadistas del mundo islámico). Por este motivo, en 1947 el *Sarekat Islam* y en 1952 el *Nahdatul Ulama* (cuando los teólogos comenzaron a ser desplazados en el partido por los intelectuales) se separaron del *Masjumi.* Sin embargo, este último siguió siendo un partido de masas, considerado hasta 1955 como el mayor de Indonesia; esto explica que estuviera representado hasta 1953 en todos los gobiernos. Debido a ello, la República tuvo, desde 1946, un ministerio de las religiones (de hecho del islamismo, aunque existieran departamentos para el protestantismo, el catolicismo y el hinduismo). En realidad, los partidos islámicos rechazaban la separación entre religión y Estado, considerándola «cristiana». Sin embargo, no alcanzaron su objetivo, es decir, la realización del *negara Islam,* el Estado islámico.

La versión canónico-nomocrática árabe del mismo, el *Dār al-Islām,* se convirtió en bandera de las rebeliones islámicas contra la República en Bantam (noroeste de Java), Atjeh y Makasar: uno de los fundadores del *Masjumi,* S. M. Kartosuwirjo, se negó en 1948 a retirar sus tropas *Ḥizbullāh* de Java occidental, de nuevo ocupada por los holandeses, y comenzó una guerra de guerrillas, primero en nombre de la República y después contra ella. proclamando en 1949 el Estado islámico de Indonesia. En 1950 se unió al *Dār al-Islām* una rebelión local en las Célebes, en la que incluso participaron protestantes. Cuando el *Masjumi,* que se negaba a una intervención militar contra Kartosuwirjo, cesó en 1953 de formar parte del gobierno, se rebeló también Daud Beureuh, gobernador militar de Atjeh, e invocando las tradiciones islámicas de su Estado, proclamó a Atjeh parte integrante del *Dār al-Islām* (1953). Tras de la capitulación de Daud Beureuh en 1960, conservó Atjeh el estatuto de provincia especial musulmana, en la que está prohibida la propaganda de religiones no islámicas (por ejemplo desde las comarcas cristianas de Batak). En Makasar comenzó, ya en 1954, la islamización forzosa de los cristianos. En agosto de 1953 se proclamó allí también —con la aprobación de la población— el Estado islámico del *Dār al-Islām.* Bajo la media luna añadida a la bandera indonesia su «ejército islámico» resistió, bajo la dirección del jefe guerrillero Kahr Muzakkar hasta 1965.

El purismo islámico militante hubo de enfrentarse tanto con el sincretismo como con el librepensamiento. El movimiento indígena anti-islámico *Permai* intentó introducir en los cultos *abangan* las doctrinas de Sukarno («Marhanismo») bajo una etiqueta nacional-marxista. Sukarno había abandonado ya en 1938 un acto religioso *Muḥammadiyah* porque existía una cortina que separaba a las personas de uno y otro sexo, y había proclamado el derecho de interpretar libremente el Corán. Contra su ideología sincrética del Estado *Pantjasila* («cinco pilares fundamentales») comenzó en 1953 la polémica de la opinión pública islámica. Pero también a partir de entonces el partido tradicionalista y radicalmente antioccidental *Nahdatul Ulama* solió preferir el partido nacional sincrético de Sukarno a los musulmanes modernistas del *Masjumi.* La negativa de los partidos islámicos a aprobar el restablecimiento de la Constitución presidencial de 1945, que no se basaba en el islamismo, contribuyó a la disolución de la Asamblea Constituyente (1959) y a la prohibición del partido *Masjumi* (1960).

Hasta entonces, en todos los gobiernos parlamentarios miembros del *Masjumi* o del *Nahdatul Ulama* habían ocupado el ministerio de Religión, si bien la jurisdicción canónica sometida al mismo se limitaba, en la época republicana, a funciones

consultivas, incluso en el derecho sucesorio: entre los mismos *santri*, el derecho sucesorio canónico es aplicado rara vez. Sólo en derecho matrimonial son vinculantes los principios canónicos islámicos. Por otra parte, todas las escuelas estatales imparten la enseñanza islámica, a pesar de la oposición de las capas no musulmanas, cuyo pensamiento sincrético es rechazado por los polemistas *santri* como «hinduismo javanés» o «comunismo». En efecto, *abangan* significa tanto «oscuro», «no islámico», como «rojo». Y las influencias comunistas desempeñaron ya en 1946 un importante papel en la matanza de la aristocracia de Langkat (Sumatra septentrional), en la cual perdió la vida Amir Hamzah (1911-1946), el más importante poeta de la preguerra, de inspiración ṣūfī. Invocando este precedente fueron asesinados en octubre de 1965 —después de un intento de golpe de Estado y el asesinato por los comunistas de varios generales y sus mujeres— entre 60.000 y 780.000 verdaderos o supuestos comunistas, en su mayor parte por militantes musulmanes. Una organización juvenil del *Nahdatul Ulama* colaboró activamente a «purificar Indonesia del ateísmo». La matanza se hizo pasar por una guerra santa. «Nuestro deber como musulmanes es aniquilar a los infieles *(kafīr)*, incluso si se proclaman creyentes y con ello se justifican para ser considerados musulmanes, ya que no sabemos hasta qué punto son sinceros. Nuestro deber es, por ello, seguir matándoles.» Aldeas comunistas enteras fueron aniquiladas, hasta el último niño, produciéndose mayor número de víctimas que el registrado en ambos bandos de la guerra de Viet-Nam (John Hugues, *The end of Sukarno. A coup that misfired: A purge that ran wild,* Londres, 1968, pp. 154, 160. Tarzie Vittachi, *The Fall of Sukarno,* Londres, 1967, p. 142). Después de esto, el adoctrinamiento islámico (como doctrina *Pantjasila* del único Dios) se hizo obligatorio incluso en la Universidad indonesia. Desde 1965, todo el mundo está obligado a declarar una religión.

Pero todo esto no ha favorecido al Islam, especialmente en lo que respecta al número de sus fieles. Los partidos islámicos no han conseguido, ni siquiera después de 1965, restablecer el preámbulo islámico del proyecto de Constitución de 1945. Tampoco han podido reivindicar el Estado islámico; la idea estaba demasiado comprometida por las rebeliones del *Dār al-Islām,* y el *Nahdatul Ulama,* por su colaboración con Sukarno. Sin embargo, en tanto que éste ha podido mantener las posiciones reconquistadas por la ortodoxia contra el modernismo de 1959 a 1965, los modernistas del *Masjumi* no han logrado recobrar su influencia después de la caída de Sukarno. La organización que le ha sucedido, el Partido Musulmán de Indonesia (desde 1967) tiene una representación relativamente débil.

En general, los elementos islámicos no están representados en el ejército y en la administración estatal proporcionalmente a su consistencia. A causa, entre otras razones, del retraso de las reformas en el sistema educativo islámico, las minorías cristianas conservan en Indonesia (como en Birmania y en Viet-Nam) su ventaja en los oficios modernos. Según la historiografía islámica, ello se debe a la protección de que gozaron en la época colonial holandesa. Sin embargo, según el punto de vista cristiano-clerical, Indonesia sólo se hizo islámica bajo el gobierno holandés. No obstante, incluso después del fortalecimiento político experimentado por el Islam desde 1965, es el domingo y no el viernes islámico, el día festivo oficial en Indonesia como ocurre también con todas las grandes fiestas cristianas. Ciertamente, cristianos y musulmanes se han distanciado notablemente en este último período. En las Molucas, la antigua costumbre de que las aldeas musulmanas ayuden a las cristianas con ocasión de la construcción de una iglesia ha caído en desuso. En el sur de las Célebes (Makasar) se produjeron en 1967 enfrentamientos violentos entre miembros de ambas religiones, que amenazaron extenderse a otras regiones. En honor a la verdad, la persecución del marxismo ha favorecido más a las iglesias cristianas que al Islam: la población campesina sincretista *abangan,* especialmente en Java central, ha buscado refugio más bien en el cristianismo que en la islamización. Portavoces islámicos exigen por ello desde 1967 la prohibición de las misiones cristianas. Sin embargo, éstas ganan cada vez más influencia, porque sus escuelas son más eficaces que las estatales y especialmente que las islámicas (de las cuales la *Muḥammadiyah* sola mantenía, en 1969, 2.325). Asimismo, la dictadura militar, por razones de equilibrio político, más bien contiene la presión islámica.

V. LAS FILIPINAS

Los musulmanes constituyen casi el 5 por 100 (1.500.000 personas) de la población de Filipinas, pero habitan sólo en dos comarcas relativamente aisladas: el archipiélago de Sulú (o Joló) y Palawan meridional, habitado por los suluneses, y Mindanao meridional, habitado por los magindanao. Celebran todas las festividades islámicas, y el Islam ha penetrado firmemente en su vida cotidiana. Sin embargo, sobreviven también costumbres animistas (como, por ejemplo, velar en las noches de luna llena para alejar a los demonios por medio de un redoble ritual de tambores), más entre los magindanao, en un estado más arcaico, que entre los suluneses, que cuentan con una tradición

islámica más dilatada. Según una tradición de Sulú y Mindanao, el islamismo fue introducido por Arabes de China meridional, atraídos probablemente por la pesca de perlas. Una inscripción funeraria islámica de la región de Sulú data de 1310 Hacia 1390 se dice que llegó a estas regiones un rajá islamizado de Minangkabau (Sumatra), tal vez Iskandar Zū'l-Qarnain, el legendario héroe de la Novela de Alejandro, supuesto antepasado de los sultanes Sulú y de los príncipes de Malaya y Sumatra. Un príncipe consorte de Johore, descendiente de Mahoma y procedente de Hadramaut, llamado Šarīf Muḥammad Kabungsuwan es consierado el fundador de la casa reinante de Mindanao (en donde se dice que no quiso desembarcar, hasta que los que le daban la bienvenida hubieron prometido hacerse musulmanes), y sus hermanos fundadores de las de Sulú y Brunei (*ca.* 1450?). Se dice que al llegar se encontró ya con el Islam, que, sin embargo, hubo de ser introducido de nuevo en Mindanao alrededor de 1588 desde Ternate. No obstante cuenta la leyenda que ya un tal Šarīf Auliyyā, en su búsqueda del paraíso, había encontrado una hurí celestial, se había casado con ella y la había dejado en Mindanao. La hija de ésta se casó con un miembro de la familia del fundador de la dinastía de Sulú. Aunque todo esto se dice que sucedió de modo pacífico, las tribus primitivas que rechazaron el islamismo fueron empujadas desde los fértiles valles a las comarcas montañosas, probablemente por el poder de los Samal (que acompañaban a Kabungsuwan desde Johore y habían sido quizá islamizados allí), una especie de «nómadas del mar» que no se fundieron con los magindanao. El nieto de Kabungsuwan, Sayyid Abū Bakr (de Malaca) parece haber sido el verdadero fundador del sultanato islámico de Sulú hacia 1475, época en la que se realizaron conversiones masivas al islamismo, se construyeron mezquitas y se imitó incluso la autoridad califal frente a los jefes de tribu. El Islam reforzó la unidad y la expansión, por ejemplo hacia Borneo septentrional y frente a las tribus «paganas».

Los musulmanes de Mindanao no crearon un reino de este tipo. Sin embargo, el más poderoso de ellos, el sultán magindanao, reinó sobre toda la costa del Sur, cobrando tributos de las tribus vecinas que seguían siendo «paganas». Aún menos consolidados estaban los principados musulmanes que existían en el siglo XVI en la isla de Luzón (entre otros, hacia 1570, un sultanato tagalo). Dependían en gran medida de Sulú (o de Brunei), pero no pudieron resistir como éste a la primera ola conquistadora europea.

Cuando Manila pasó en 1571 a manos españolas, comenzó una lucha de trescientos años de carácter religioso contra los «Moros» filipinos, de los que apenas se hacían prisioneros. Ya

en 1599, los musulmanes expulsaron a colonos españoles de las proximidades de Zamboanga (Mindanao occidental), después de que en 1597 los guerreros religiosos de Sulú, al mando de Bwisan, rechazaran a los españoles. Lo mismo que los magindanao, saquearon casi de modo continuo las zonas cercanas a las costas filipinas ocupadas por los españoles (por ejemplo, en 1599 Cebú y Negros, y hacia 1635, incluso Luzón). El más poderoso sultán de Sulú fue Dipadwat Qudrat («Corralat»). Pero en 1636 su principal fortaleza, que estaba provista de veintisiete cañones de bronce, cayó en poder de los españoles. Bajo la presión de los holandeses, éstos se retiraron en 1646 de la zona de Joló (que sólo volverían a reconquistar dos siglos más tarde).

Sin embargo, el tratado de paz de 1645 permitió el establecimiento de una misión de jesuitas y la construcción de iglesias. Asimismo, el sultán 'Alim al-Dīn I (1737-1773) permitió las misiones católicas y la construcción de iglesias a cambio de una «ayuda al desarrollo» consistente en suministros de pólvora y acero. Los jesuitas pudieron impartir el catecismo en Sulú. El sultán hizo traducir extractos del Corán y mandó confeccionar para ello listas de palabras. El árabe debía convertirse en la lengua del Estado. A pesar de ello, la oposición islámica le derrocó en 1748 por su tolerancia hacia los jesuitas. 'Alim al-Dīn se refugió entre los españoles en Zamboanga y en 1750 se convirtió al catolicismo: en 1752 recibió ayuda armada española para luchar contra el anti-sultán sulunés Bantilán. Según las instrucciones de los españoles, los ancianos e impedidos de Sulú debían ser asesinados, las mujeres vendidas y los niños bautizados. Incluso 'Alim al-Dīn, sospechoso de seguir profesando en secreto el islamismo, fue apresado por los españoles. Sólo después de que en 1763 Manila pasó temporalmente a manos inglesas, volvió 'Alim a ser sultán de los suluneses. Su hijo, el sultán Isra'īl, que había sido educado en Manila, «bailaba tolerablemente el minué». Su educación cortesana incluía la música europea. Sin embargo, apenas se difundieron influencias españolas, aunque Isra'īl abrió Sulú al libre cambio, en espera de capital extranjero para sus minas.

La decadencia de la prosperidad comercial del archipiélago en los últimos años del siglo XVIII reforzó la piratería, que hizo a Sulú tristemente célebre. Su sultán tenía al parecer (de modo parecido a la reina Isabel I) una participación de un 20 a un 25 por 100 en los beneficios de los piratas. Sin embargo, los últimos sultanes de Sulú no poseían autoridad central suficiente para impedir que sus súbditos empobrecidos ejercieran la piratería. Por otra parte, la presión de las flotas europeas contra las incursiones piratas servía de contrapeso a estas fuerzas centrífugas. Mientras las flotas de Sulú surcaban aguas filipinas,

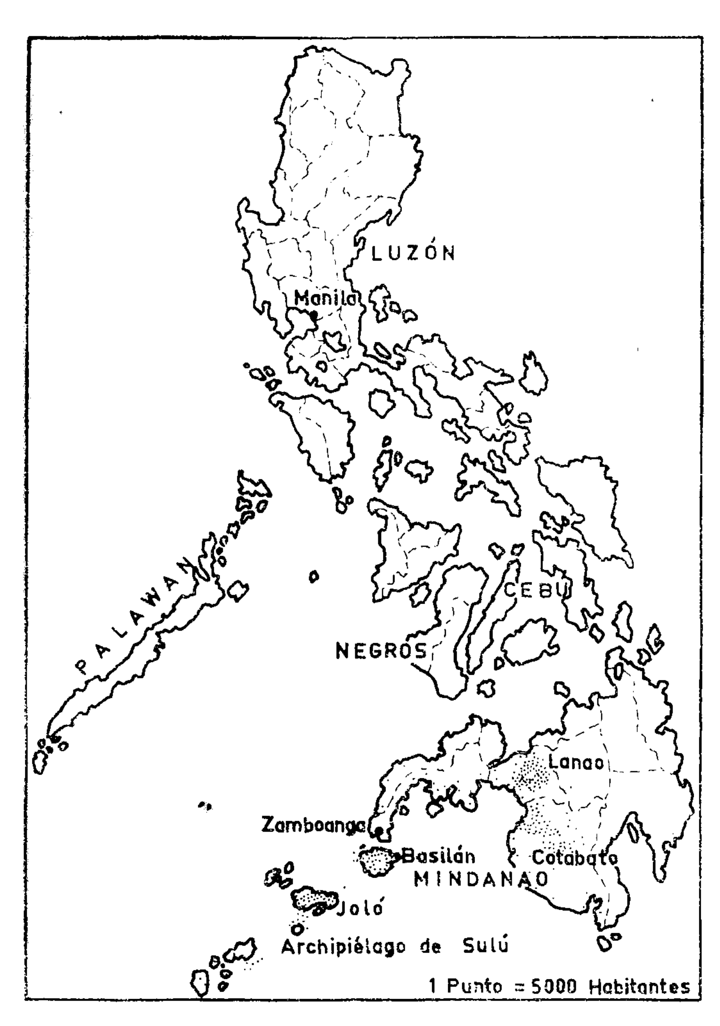


Fig. 3. *La difusión de los musulmanes en las islas Filipinas.*

las incursiones piratas de los veleros tripulados por esclavos de los Ilanun de Mindanao llegaron hasta Trengganu (1838) y Singapur (1847). Aunque la esclavización de los prisioneros musulmanes fuera en realidad contraria al derecho canónico (como lo era la servidumbre de la gleba justificada por el derecho consuetudinario en Sulú y Malaca), numerosas víctimas de la piratería fueron musulmanes malayos. Así pues, la guerra religiosa se justificaba sólo en parte. Por el contrario, los *juramentados,* una especie de cruzados de la última guerra con España del sultanato de Sulú, se comprometían bajo juramento a dar muerte a los infieles.

Sólo la aparición de barcos de guerra de vapor acabó con la resistencia de los «Moros». En 1878 Mindanao del Sur hubo de reconocer el protectorado y el sultán de Sulú, Ŷāmal al-ʿAlam, la soberanía de España. A cambio estableció, a partir de entonces, penas para castigar la ausencia a las oraciones del viernes.

En 1882 el sultán Badr al-Dīn, primero de su dinastía, peregrinó a La Meca. Aunque los oficiales egipcios al servicio de Sulú ejercieron una influencia modernizadora, una epidemia de cólera, interpretada como un castigo de Dios, provocó un sangriento levantamiento de los combatientes por la fe, que cometieron también actos de violencia contra las misiones jesuitas, a pesar de que la libertad de practicar la religión islámica estaba garantizada por los tratados. Sólo entonces, después de una serie de disposiciones liberales de Madrid, se levantaron voces en la España colonial contra la política «mora» de asimilación de los musulmanes filipinos en una unidad de religión, administración y cultura, en todo el archipiélago. En 1880 Baltasar Giraudier aconsejaba tolerar el Islam «lo mismo que en la India británica y en la Java holandesa», para conseguir la pacificación del territorio «moro». En 1878 el coronel Espina declaraba que los «Moros» sólo podrían convertirse política y culturalmente en españoles, si no se exigía de ellos la conversión, pues de lo contrario las cuestiones religiosas harían eterna la guerra. De hecho, cuando en 1899 acabó la dominación española, los españoles no habían conseguido ocupar todas las regiones de Sulú y eran —lo mismo que los cristianos filipinos— odiados por los suluneses.

Estos últimos confiaban en mantener mejores relaciones con los Estados Unidos, vencedores de España. La *Jones Act* americana de 1916 otorgó a los territorios islámicos (Sulú y Mindanao meridional) un estatuto especial. En 1926 se estudió una propuesta de separar a estas regiones de las Filipinas católicas y dejarlas bajo administración americana, lo que sin duda hubiera preferido la opinión pública musulmana como alternativa a la integración en una República de Filipinas dirigida por cató-

licos. El gobierno filipino ha conseguido, sin embargo, mediante un sistema escolar estatal una amplia asimilación de las regiones con minorías islámicas al conjunto del Estado. Es cierto que muchas escuelas coránicas siguen gozando de la preferencia de la población musulmana frente a las escuelas laicas estatales. Pero el apelativo de «Moros», de resonancias despectivas, ha sido abandonado por el de «Musulmanes». Con todo, la pertenencia a la religión católica de los funcionarios y los terratenientes en las zonas islámicas de Mindanao sigue siendo interpretada como una discriminación.

5. El mundo árabe oriental, de Egipto al Iraq (incluido Sudán)

I. PANORAMA HISTORICO

a) *Egipto*

La conquista otomana de Egipto, realizada en 1516 por el sultán Selim, y la del resto del Creciente Fértil en 1534 por el sultán Süleyman, impusieron a la mayor parte del territorio que hoy conocemos por Oriente Próximo el dominio otomano, bajo el cual había de permanecer hasta el final de la primera guerra mundial.

La administración de Egipto como provincia del Imperio otomano fue establecida en una ley orgánica promulgada por Süleyman en 1525, y se diferenciaba en algunos aspectos del sistema administrativo que los Otomanos aplicaban a las otras provincias. A la cabeza del gobierno estaba el gobernador *(wālī),* que desempeñaba el poder ejecutivo, además de algunas funciones judiciales. Desde los tiempos de Selim existían seis regimientos, los *ucaq,* encargados de mantener la ley y el orden. Las finanzas del país estaban a cargo del tesorero, el *defterdār.* El usual sistema otomano de controles aplicado a Egipto hizo que la posición del *wālī* fuera inevitablemente débil. Para empezar, podía ser reemplazado a voluntad por el gobierno central y su nombramiento generalmente se hacía sólo por el período de un año que, aunque renovable, no le daba tiempo a hacerse demasiado poderoso. Dentro de su esfera de acción, el *wālī* estaba aún más limitado por el hecho de que, aunque tenía un consejo, el *dīwān,* que se reunía cuatro veces por semana, como el consejo del sultán en Istanbul, él no polía asistir personalmente a las deliberaciones, como no fuera detrás de una cortina, y para conocer el resultado de aquéllas dependía de la relación que le daba su funcionario ejecutivo, el *katjuda,* que asistía en su lugar, haciendo así el papel de visir suyo. Los seis *ucaq* eran independientes de la autoridad del *wālī,* ya que cada uno de ellos estaba bajo el mando de su propio *aga,* que recibía órdenes directas de Istanbul; con el *defterdār* ocurría lo mismo.

Por lo tanto, la posición del *wālī* dependía sobre todo de la personalidad del hombre que ocupara el cargo y de su habi-

lidad para usar la política de *divide et impera,* a fin de manipular a los diferentes regimientos y a los beys mamelucos, y no de factores inherentes a su cargo. Hacia finales del siglo XVI, cuando el poder otomano empezó a declinar, la importancia de los *wālī* decayó y la influencia de los *ucaq* creció, hasta el punto en que el *wālī* se convirtió en su prisionero virtual Las revueltas esporádicas estaban a la orden del día y los regimientos deponían a los *wālī* del mismo modo que otros regimientos deponían a los sultanes en la capital, excepto en los raros momentos en que el período de turbulencia por parte de los regimientos coincidía con la presencia de una administración central poderosa (como la que tuvo lugar bajo el visir de la familia de los Köprülü en los siglos XVII y XVIII), que enviaba desde Istanbul un nuevo *wālī* acompañado por un ejército y con órdenes de reprimir despiadadamente cualquier insurrección. Normalmente, la función del *wālī* era mantener el *statu quo* interno y vigilar que el tributo a Istanbul se pagara regularmente. Tenía también que asegurarse de que ningún elemento local adquiriera suficiente poder para poner en peligro la autoridad central. Sin embargo, tales elementos existían en Egipto, con la protección de las autoridades otomanas; eran los beys mamelucos.

Cuando el ejército otomano derrotó a los mamelucos y ocupó Egipto en 1516, lo hizo con la colaboración de una facción mameluca encabezada por Jair Bey, que fue recompensado por su cooperación con el nombramiento de primer *wālī*. De esta manera, lejos de aplastar a los mamelucos, como se cree generalmente, los otomanos mantuvieron a muchos de ellos, utilizándolos en la administración de las provincias en calidad de agentes e incluso de gobernadores. Durante casi dos siglos, los mamelucos ocuparon cargos administrativos y adquirieron gradualmente el derecho a alcanzar altos puestos de estado, especialmente los de comandante de la Caravana de Peregrinaje o *Amīr al-Ḥaŷŷ,* tesorero y vicegobernador *(qā'im maqām)* Estos cargos se convirtieron en un trampolín para la toma del poder por los mamelucos, que establecieron otra vez su hegemonía sobre Egipto con la restauración del beylicato a mediados del siglo XVII. Hasta esta época los regimientos jenízaros constituían la fuerza militar más poderosa de Egipto, aunque, esporádicamente, una coalición de todos los demás regimientos desafiase su autoridad, generalmente con poco éxito. Pero, con el tiempo, también llegó la decadencia de estos regimientos y en 1711 una lucha entre una facción mameluca aliada a los jenízaros contra otra facción mameluca aliada a un regimiento árabe, terminó con la victoria de estos últimos. Desde entonces, los jenízaros perdieron su supremacía frente a los beys mamelucos.

La población indígena de Egipto ocupaba pocos puestos en los altos niveles de la administración. La población urbana, asentada en torno a las cuatro ciudades principales —El Cairo, Alejandría, Rosetta y Damietta—, se agrupaba en comunidades artesanales y religiosas que eran prácticamente autónomas de modo que el gobierno intervenía muy poco en su vida diaria, salvo en lo referente a los impuestos o cuando las luchas entre las diversas facciones militares trastornaban la vida en las calles de El Cairo. Todo hombre pertenecía a una corporación o gremio, encabezada por un *šayj*, que era el responsable de recaudar los impuestos entre sus miembros y resolvía todas las cuestiones inherentes a la administración. Este sistema comunitario tenía por lo tanto una doble función como agencia de recaudación de impuestos y como amortiguador entre la administración y la población. Una décima parte de la población egipcia no era musulmana y pertenecía, ya a una de las minorías cristianas (sobre todo a la copto-ortodoxa), ya al *millet* judío Los grupos de las minorías (árabe *milla,* turco *millet)* estaban bajo la jurisdicción de sus jefes religiosos, patriarca o rabino según el caso. Los *millet* estaban también orgllanizados en gremios y tenían una gran importancia económica en virtud de su monopolio de ciertas funciones. Así los judíos se encargaban de la casa de la moneda, mientras que los tenedores de libros y escribanos eran todos coptos. También había un campesinado cristiano, sobre todo en el Alto Egipto. A diferencia de la población urbana, la población rural tenía una organización muy poco rígida, que se centraba en la aldea, y era directamente responsable, en cuanto al pago de impuestos, ante el recaudador o *multazim*. La tierra de Egipto se consideraba propiedad del sultán otomano y los impuestos se arrendaban en secciones a los *multazim* por una cantidad —el *fā'id*— que podían percibir directamente de los campesinos junto con otros impuestos ilegales, que con el tiempo se legalizaron. En el siglo XVIII los mamelucos y los *'ulamā'* se convirtieron en los principales *multazim*. El *multazim* desempeñaba en el campo el mismo papel de amortiguador que el *šayj* de los gremios o el jefe del millet en las ciudades, protegiendo al individuo del contacto directo con la administración. Por lo tanto, se puede resumir la situación diciendo que, salvo un reducido sector de *'ulamā'*, mercaderes y notables indígenas, la población tenía poco contacto directo con la administración.

Los otros elementos de la población eran los beduinos, que formaban grupos nómadas o seminómadas. En el pasado, la tribu de los Banū 'Umar, de la estirpe de los Hawwārā, había dominado el Alto Egipto, y hasta que su poder fue destruido por los otomanos en 1576, fueron conocidos por los «Príncipes

del Alto Egipto» *(umarā' al-Ṣa'īd)*. Pero en el siglo XVIII el caos interno y las luchas entre diversas facciones permitieron a los Huwwārā resurgir bajo la jefatura de Šayj Humām, que extendió su hegemonía por la mayor parte del Alto Egipto hasta que fue derrotado por 'Alī Bey al-Kabir. Bajo un jefe poderoso, los beduinos eran refrenados y hasta cierto punto disciplinados, de modo que la expoliación que infligían a los campesinos se limitaba a recaudar impuestos a cambio de su protección. Pero con la destrucción del poder beduino, seguida inmediatamente de la debilitación de la autoridad mameluca, los beduinos se convirtieron en un peligro constante para la población rural, que tenía que hacer frente a diferentes facciones en lugar de a un grupo, y pagar a cada una de aquéllas o arriesgarse a que incendiaran sus cosechas o se llevaran su ganado.

Como la clase dirigente de Egipto estaba compuesta or una élite extranjera. Los mamelucos, la única fuerza local que podía servir de puente entre gobernantes y gobernados era la de los *'ulamā'* que, como hombres de religión, estaban virtualmente a salvo de las molestias y abusos de los gobernantes, mientras eran respetados por los gobernados. Eran el único apoyo que podía encontrar la población urbana para defenderse contra los impuestos y levas que les imponían los gobernadores y los mamelucos. Aparte de ellos, había un abismo entre el pueblo y la administración que nadie intentó salvar antes del siglo XIX. Además, a causa del despiadado sistema de impuestos, la población hizo pocos esfuerzos por innovar o mejorar las prácticas agrícolas o artesanas, ya que esto se hubiera traducido en impuestos más elevados. Por otra parte, la administración se interesaba poco en iniciar reformas, porque no había garantías de rendimiento, había poca seguridad en los puestos y pocas esperanzas de que las reformas fueran aplicadas.

Cuando la decadencia general de la administración otomana, lenta pero inexorablemente, se filtró por todos los niveles de la sociedad, terminó inevitablemente por atacar a las funciones básicas de la administración, que eran recaudar impuestos, realizar obras públicas y mantener el control sobre las provincias. Se dejó que los canales, punto vital de la economía egipcia, se obstruyeran con sedimentos por pura negligencia. La seguridad pública se hizo tan precaria que las tribus beduinas no sólo saqueaban a los campesinos, sino que también asaltaban y robaban las caravanas, incluso las de peregrinos. Por consiguiente, hubo una decadencia en el tráfico y en el comercio similar a la de la agricultura. En el siglo XVIII, los beduinos irrumpían incluso en los suburbios de El Cairo y las caravanas eran

asaltadas a pocas millas de la ciudad. Se detuvo el tráfico en los ríos, no sólo porque los ríos y canales estaban obstruidos por falta de drenaje, sino también a causa de los piratas de los ríos, particularmente activos en un país en el que la principal vía de transporte era la fluvial. El hambre y las epidemias hicieron presa en la población, que disminuyó a tres millones y medio, es decir, la mitad de la población con que contaba el país en la época del Imperio romano. Por último, grupos locales empezaron a adquirir poder a costa de los otomanos.

El surgimiento del beylicato se caracterizó por una serie de luchas entre facciones mamelucas rivales, pero adquirió nueva fuerza en 1651 con el advenimiento de un hombre notable, Riḏwān al-Faqārī. Fue *amīr al-ḥaŷŷ* durante más de dos décadas, de 1631 a 1656. Este cargo confería al que lo ocupaba no sólo gran prestigio, sino también los recursos materiales necesarios para organizar y equipar un ejército cuyo pretexto ostensible era defender a la caravana de peregrinos, pero que en realidad se convirtió en el ejército personal del *amīr*. Desde entonces, exceptuando un breve período en el que un regimiento de jenízaros, por última vez, se hizo con el poder, Egipto continuó siendo gobernado por beys mamelucos (aunque el *wālī*, que por entonces era poco más que un espectador, seguía siendo el gobernador nominal del país) y sufriendo las consecuencias de luchas entre las facciones hasta la ocupación francesa en 1798. Uno de los beys más poderosos, y el más interesante, fue ʻAlī Bey al-Kabir, llamado «*Bulut Kapan*», «el trapanubes» o «*Ŷinn ʻAlī*», «Alí el Demonio». En 1760 fue nombrado *Šayj al-Balad,* título concedido al *primus inter pares*. Hombre ambicioso, ʻAlī Bey desafió con éxito a las autoridades otomanas, consiguió enviar un ejército a Arabia e invadió Siria en 1770. Como los otomanos no podían derrotarle militarmente tuvieron que recurrir a otros métodos y sobornaron a su yerno, Abū al-Dahab Bey, para que se rebelara contra él. ʻAlī Bey tuvo que huir para salvar su vida y buscó refugio junto a otro enemigo de los otomanos, Šayj Ẕāhir al-ʻUmar al-Zaidānī de Galilea. Cuando intentaba volver a Egipto, ʻAlī Bey fue asesinado Su interés para nosotros reside en el hecho de que fue un precursor de Muḥammad ʻAlī, puesto que parece que él también ambicionó la autonomía hasta el punto de buscar una alianza con Rusia en contra de la Puerta. Pero nunca hizo uso práctico de esa alianza y su aventura hacia la autonomía, por ser prematura, terminó en el fracaso. Sin embargo, constituyó un ejemplo que los siguientes beys mamelucos trataron de imitar, y que consistía en conseguir una autonomía virtual (lo que era relativamente fácil, puesto que los otomanos se resistían a enviar tropas a Egipto), mientras se prestaba homenaje formal a

las autoridades otomanas y de vez en cuando se enviaba un tributo en señal de buena fe. Los otomanos no eran lo suficientemente fuertes para acabar con el poder de los mamelucos y restablecer el suyo propio y los mamelucos no estaban lo suficientemente unidos para dar un paso más decisivo hacia la independencia.

Desde la muerte de ʿAlī Bey hasta la llegada de Napoleón, en 1798, los mamelucos, agrupados en facciones o «casas», se disputaron el poder hasta que por fin se estableció un duunvirato con dos beys, Murād Bey al-Qāzduglī e Ibrāhīm Bey al-Qāzduglī como *amīr al-ḥaŷŷ* y *šayj al-balad* respectivamente. Sus relaciones, entre sí y con las autoridades turcas, fueron bastante borrascosas. Cuando por fin se negaron a pagar el tributo, se envió contra ellos en 1785 una fuerza expedicionaria dirigida por el *qapudan paša Ŷezā'irli gāzī Ḥasan paša.* Pero después de emplear dos años en ocupar el Delta y en escaramuzas con las fuerzas mamelucas asentadas en el Alto Egipto, los otomanos se dieron cuenta de que no podrían mantener su ejército en Egipto indefinidamente (especialmente dado que la guerra con Rusia era inminente) y en consecuencia, tras dejar a un *amīr* mameluco en el poder, evacuaron el país. Inmediatamente Murād e Ibrāhīm depusieron al *amīr,* recuperaron el poder y, mediante la promesa de pagar el tributo en el futuro, fueron restablecidos en sus posiciones anteriores.

Internamente, el gobierno mameluco no ignoró los disturbios. Durante la última parte del siglo XVII tuvieron lugar levantamientos de importancia en El Cairo, por lo menos una vez cada diez años. En el origen de estas insurrecciones había razones económicas: bien porque la moneda había sido devaluada, bien porque el mercado de cereales había sido acaparado por los mamelucos, bien por la carestía, bien por el hambre. Durante el siglo XVIII tenemos igualmente noticias de frecuentes levantamientos, pero las razones subyacentes al parecer habían cambiado y eran políticas más que económicas. La población se levantaba contra la opresión mameluca y las revueltas se convirtieron en movimientos populares contra los gobernantes, que pronto habían de recibir su golpe de gracia a manos de los franceses.

La expedición francesa a Egipto, una de las consecuencias de la rivalidad anglo-francesa, había de marcar el comienzo del interés colonial por esta zona e iluminar de manera dramática el peligro que las potencias occidentales representaban para el Imperio otomano y para el mundo musulmán en general.

La artillería de Bonaparte derrotó con facilidal a los mamelucos, a veces descritos como la caballería más brillante del mundo, en la batalla de las Pirámides, en 1798. Pero, aunque

la batalla hizo a los franceses dueños de la mayor parte del Bajo Egipto, éstos nunca consiguieron ocupar todo el país, ya que los mamelucos, después de la derrota inicial, se retiraron al Sur y al Norte y continuaron desde el Sur hostigando a las fuerzas francesas que de vez en cuando eran enviadas contra ellos. La posición de Bonaparte se hizo crítica cuando lord Nelson ancló su flota en la bahía de Abū Qīr poco después de que el ejército hubiera desembarcado en Egipto. Esta fue una de las razones que hicieron fracasar la campaña napoleónica en Siria. Acre pudo resistir al ataque francés gracias a la obstinación de su gobernador Ŷazzār Aḥmad Paša, pero también porque recibió vituallas y ayuda de la flota inglesa desde el mar.

La dominación francesa en Egipto fue un experimento de gobierno indirecto; sirviéndose de los *'ulamā'* como grupo dirigente, Bonaparte formó con ellos un *dīwān* aparentemente instituido para gobernar el país con ayuda de los franceses. Se formaron Consejos urbanos municipales y provinciales, con elementos de la población local, como complemento de la administración. Pero el experimento francés fue demasiado breve para dejar una impronta duradera en Egipto, ni en términos de gobierno interno ni en el grado de occidentalización a que la población estuvo expuesta. Si bien la expedición llevó a un gran número de sabios franceses a Egipto, éstos fueron a aprender cosas sobre Egipto y no a enseñar a los egipcios cosas sobre Francia, de modo que su impacto intelectual fue inapreciable. Sin embargo, Bonaparte abrió el camino a las reformas sociales y económicas que él y sus sucesores, los generales Kléber y Menou, fueron incapaces de realizar, siendo después en parte llevadas a cabo por Muḥammad 'Alī.

La aventura francesa terminó en 1801, después de que las fuerzas anglo-otomanas desembarcaran en el país y se firmara un acuerdo de evacuación. Aunque de breve duración, la ocupación había de tener diversas consecuencias importantes. En primer lugar, demostró lo vulnerable que era el Imperio otomano; en segundo lugar, subrayó la importancia estratégica de Egipto para Occidente; en tercer lugar, dio a conocer la cultura del antiguo Egipto al mundo occidental a través de la obra monumental publicada por los sabios franceses a su vuelta a Francia, la *Description de l'Egypte,* que en realidad trata de casi todos los aspectos de Egipto, desde la geografía y la fauna hasta los usos y costumbres pasados y presentes; en cuarto lugar, alteró el equilibrio interno del poder, debilitando la autoridad de los mamelucos y preparando el camino para que otro grupo ascendiese al poder; por último, llevó a Egipto a las fuerzas otomanas y británicas. Los otomanos esperaban imponer de

nuevo su autoridad directa y los ingleses restaurar a los mamelucos para servirse de ellos como aliados complacientes. Ambas esperanzas se desvanecieron con el surgimiento de Muḥammad 'Alī. Sin embargo, éste había de aprender algunas cosas de ellos: a desconfiar de los ingleses y de sus ambiciones en Egipto primeramente y a darse cuenta de que los mamelucos constituían una amenaza permanente para él y sus ambiciosos proyectos para el futuro.

Los cuatro años que siguieron a la evacuación del ejército francés fueron años de anarquía y caos, notables por la rapidez con que se formaban facciones alrededor de un dirigente temporal que se dispersaban frente a otras, devastando el país en el proceso hasta tal punto que la gente ya no podía andar por las calles con seguridad. Por fin, desesperados, los *'ulamā'* decidieron ayudar a Muḥammad 'Alī a apoderarse del poder y le elevaron a gobernador de Egipto. Desde entonces se dedicó a aplastar cualquier oposición en contra de su gobierno y, sobre todo, a terminar con los mamelucos, muchos de los cuales fueron exterminados en la famosa matanza de la Ciudadela de El Cairo en 1811.

Muḥammad 'Alī (1805-1848) tenía planes para sí y para Egipto; para empezar, la autonomía, y a continuación un imperio. Monarca ambicioso y bastante ilustrado, comenzó una serie de reformas encaminadas a conseguir un ejército moderno y eficaz, sin el cual no podía esperar llevar a cabo sus planes. Para ello contrató a consejeros militares europeos, organizó escuelas —de caballería, artillería, medicina, veterinaria y cirujía— para preparar a sus oficiales, y, cuando éstas se revelaron insuficientes, envió misiones de estudio al extranjero, a Italia, Francia, e incluso Inglaterra. De este modo creaba la base de una nueva burocracia que dependía totalmente del gobierno y difería por su formación y educación de la élite musulmana tradicional, con lo que se hacía aún más profundo el abismo que separaba a la administración del pueblo. En el pasado, la presencia y la influencia de los *'ulamā'* habían constituido una especie de puente sobre este abismo, pero éstos fueron arrinconados cuando intentaron oponerse a la política financiera de Muḥammad 'Alī; por otra parte, la nueva burocracia no les respetaba como lo había hecho la administración musulmana tradicional. El sector de la sociedad que en el pasado había desempeñado el papel de una clase media, los mercaderes y artesanos, fueron pronto aplastados por los monopolios establecidos por Muḥammad 'Alī, por su protección a las importaciones y a los comerciantes europeos, con los cuales los Egipcios no podían competir y, finalmente, por sus proyectos de industrialización.,

Las industrias que fundó estaban destinadas a satisfacer las

necesidades del nuevo ejército —arsenales, astilleros, fábricas de pólvora, manufacturas de lana y textiles— o a producir artículos para la exportación. Todas ellas habían de fracasar por falta de expertos, de recambios y combustible, y, en definitiva, por falta de dinero e interés por parte del gobernante una vez que se acabaron las guerras de expansión. Pero Muḥammad ʿAlī logró, sin embargo, organizar un ejército nuevo y eficaz que consiguió victoria tras victoria al mando de su hábil hijo, el general Ibrāhīm Paša, oficial despiadado pero brillante.

Las guerras de expansión de Muḥammad ʿAlī fueron generalmente emprendidas a petición del sultán Maḥmūd II, que no se fiaba de un vasallo tan activo e intentaba embarcarle en misiones peligrosas con la esperanza de que se rompiera el cuello. Primero le envió a luchar contra los Wahhābíes en 1811. Estos eran los seguidores de un movimiento reformista puritano difundido en la península arábida, que pretendía devolver al Islam su antigua pureza por la fuerza de las armas. Allí, después de un contratiempo inicial, el ejército egipcio se enfrentó con éxito al movimiento y lo reprimió por algún tiempo. Luego, Muḥammad ʿAlī emprendió una guerra por su cuenta en el Sudán, donde conquistó Dongola, Darfur y Kordofan con la esperanza de encontrar oro para financiar sus proyectos y hombres para reforzar su ejército... Ambas esperanzas se verían defraudadas; el oro encontrado fue demasiado escaso para que mereciera la pena extraerlo y los sudaneses, que no estaban acostumbrados al clima egipcio, morían como moscas. Por entonces, la guerra de independencia griega estaba en pleno apogeo y en 1822 el sultán pidió otra vez ayuda a Muḥammad ʿAlī y éste emprendió la conquista de Creta y de Morea. Al principio Ibrāhīm consiguió una serie de brillantes victorias que alarmaron a las potencias europeas y les hicieron intervenir colectivamente por temor a que Rusia se erigiera en única protectora de los griegos. El resultado fue que la flota anglo-francesa echó a pique a la armada conjunta egipcia y otomana en la bahía de Navarino en 1827. Grecia consiguió la independencia, impulsando a emularla a otras minorías del Imperio otomano pero Muḥammad ʿAlī no recibió nada a cambio de sus esfuerzos y del dinero que había gastado en preparar una campaña de tal magnitud. Decidió por tanto buscar compensación en otra parte.

Muḥammad ʿAlī siempre había codiciado Siria. Sus proyectos industriales necesitaban los recursos que ofrecía Siria, principalmente madera para sus barcos y seda y aceite para la exportación. También necesitaba una zona que sirviera de amortiguador entre él y los otomanos, ya que Maḥmūd II había iniciado sus proyectos de reforma y la organización de su nuevo ejército. Por lo tanto, buscó una excusa para invadir Siria

(que le había sido prometida como recompensa de sus esfuerzos en Morea) provocando una disputa con 'Abdallāh Paša de Acre. En octubre de 1831, los ejércitos de Ibrāhīm Paša penetraron en Siria. A diferencia de Bonaparte, Ibrāhīm contaba con una fuerza marítima y Acre cayó, como caerían sucesivamente Damasco, Hims, Hamāt y Alepo. Persiguió al nuevo ejército otomano a través de las montañas del Tauro hasta Anatolia, donde derrotó a Rašīd Paša, el Gran Visir, en diciembre de 1832 en la batalla decisiva de Konya.

Las potencias occidentales no habían hecho nada para ayudar a los otomanos frente a Egipto, así es que, desesperado, Maḥmūd se arrojó en los brazos de Rusia, su enemigo acérrimo, y negoció con ella el tratado de defensa mutua de Hunkiar Iskelessi en 1833. Palmerston, primer ministro inglés, nunca perdonó a Muḥammad 'Alī haber sido el instrumento de la llegada de Rusia al Mediterráneo, en virtud de una cláusula secreta de este tratado, y fue esto más que nada lo que determinó el movimiento inglés contra Egipto.

La paz se negoció en Kütahya en 1833 y durante los ocho años siguientes Ibrāhīm gobernó Siria como *wālī*. Emprendió la reforma y reorganización de la administración, inteligentemente ayudado por su aliado Bašīr II Šihāb, el soberano del Líbano, que de todo corazón unió su suerte a la de los Egipcios. Considerando los cuatro *pašalik* de Siria como una unidad con capital en Damasco, Ibrāhīm estableció consejos de notables que le dieran su parecer. En las regiones agrícolas, tuvo tendencia a apoyarse en una de las grandes familias locales —los Šihāb en el Líbano y los 'Abd al-Hādī en Palestina—, lo que suscitó los celos y el antagonismo de otras familias. También emprendió la centralización de la administración, lo que significó la debilitación del poder de las grandes familias feudales, que pronto empezaron a intrigar con los otomanos y los ingleses para derrocar el dominio egipcio.

En general, la administración fue enteramente revisada mientras se introducía un sistema fiscal más rígido pero más justo. Esta reforma, sin embargo, se llevó a cabo de manera tan brutal que suscitó una fuerte oposición. Ibrāhīm reformó el impuesto de capitación de los cristianos y dio a los grupos minoritarios igualdad ante la ley en su famosa declaración política de diciembre de 1831, pero con ello provocó la ira de los notables musulmanes, que veían en ello un peligro para la autoridad de la *šarī'a*. Por eso al principio el gobierno de Ibrāhīm sólo fue popular entre las minorías, pero incluso éstas habían de volverse pronto contra él, por dos razones: el servicio militar obligatorio y los monopolios. Los productos más lucrativos de Siria seda, aceite, jabón, fueron puestos bajo un sistema de monopo-

lios semejante al que Muḥammad ʿAlī había instituido en Egipto y que había de ser tan impopular en un país como en otro. Pero el servicio militar obligatorio y el desarme demostrarían ser aún más impopulares y peligrosos, y a partir de 1834 estallaron revueltas esporádicas en toda Siria, secretamente fomentadas por Maḥmūd II y por un agente británico que residía en la zona.

Maḥmūd envió de nuevo tropas contra Ibrāhīm y volvió a ser derrotado en junio de 1839 en la batalla de Nezib. El almirante otomano se pasó a los Egipcios con toda su flota. Maḥmūd murió antes de recibir la noticia de la derrota y fue sucedido por su hijo de dieciséis años ʿAbd al-Maŷid. Las potencias occidentales intervinieron entonces enérgicamente a fin de salvar al Imperio otomano de una desmembración inminente. Ofrecieron a Muḥammad ʿAlī un ultimátum: el *pašalik* de Acre y Egipto de por vida si evacuaba Siria en veinte días. Al principio Muḥammad ʿAlī se negó, pero la flota inglesa apareció en la costa libanesa y bombardeó Beirut, mientras que las tropas turcas se asentaban en Ŷuniyāh. En Siria estalló una rebelión y Muḥammad ʿAlī fue depuesto por el sultán (por cuarta vez). Por último, la armada inglesa apareció frente a Alejandría. Muḥammad ʿAlī se resignó y firmó la convención que le concedía el *pašalik* hereditario de Egipto en 1840.

El reinado de Muḥammad ʿAlī fue un período de continuos cambios a la busca de una fórmula administrativa nueva y mejor que no llegó a materializarse. Cuando fracasó su política expansionista, decayó su interés por las reformas y la educación. La mayoría de las escuelas y de los proyectos industriales cerraron por falta de fondos. Pero de mayores consecuencias para Egipto fueron los cambios que impuso en la agricultura y la administración. Abolió el sistema del *iltizām* y dividió la tierra en pequeñas parcelas que repartió entre el campesinado. Esto podría haber sido el comienzo de la propiedad privada y de la tierra para los campesinos, pero les puso unos impuestos tan exorbitantes que tuvieron que abandonar sus tierras. Donó entonces vastos territorios a sus generales y parientes, a condición de que pagaran los impuestos, con lo que dio lugar a los grandes latifundios que pronto englobarían las pequeñas propiedades de los campesinos. Intentó introducir métodos occidentales de administración y con este fin contrató a consejeros franceses, pero no le fue posible acabar con la corrupción de la noche a la mañana y a su muerte las reformas se revelaron como eran en realidad, superficiales y apresuradas. La única reforma que tuvo verdadero valor fue resultado de las misiones de estudios enviadas al extranjero y que produjeron un puñado de hombres que al volver formaron el núcleo de la nueva clase culta y de los

futuros reformadores; hombres como Rifāʻā Rāfi ʻal-Ṭahṭāwī, ʻAlī Mubārak, y la nueva clase de burócratas como Šarīf Paša y el propio nieto de Muḥammad ʻAlī, Ismāʻīl Paša, más tarde jedive de Egipto.

A pesar del modo opresivo en que Muḥammad ʻAlī y sus sucesores gobernaron Egipto, el país prosperó y hubo un considerable desarrollo económico y un incremento del comercio exterior. En 1800 la importación fue de 270.000 £ egipcias y la exportación de 290.000 £ egipcias. Hacia 1850 la importación había subido a 1.620.000 £ egipcias y la exportación a 2.043.000 £ egipcias. Las razones de este crecimiento han de buscarse en la seguridad de las comunicaciones conseguida después de que Muḥammad ʻAlī pusiera freno a los beduinos, con la consiguiente normalización del tráfico comercial. Este también fue incrementado por las mejoras realizadas en los puertos del mar Rojo, la construcción de hoteles como el famoso Shepheard's y, después de 1850, el ferrocarril. Al mismo tiempo el área de tierra cultivable había aumentado, al mejorar el sistema de irrigación no sólo limpiando y drenando los antiguos canales, sino construyendo otros nuevos, de modo que mientras en 1800 había tres millones de *faddān* cultivados en 1860 había más de cuatro millones. El algodón de fibra larga fue introducido en 1820, y tres décadas más tarde estaba en camino de convertirse en el principal producto agrícola de exportación y, a la larga, en la base de la economía moderna egipcia. También fue introducido el arroz. La población se duplicó en los siguientes cincuenta años, mientras que el aspecto de la sociedad iba cambiando lentamente.

Muḥammad ʻAlī había destruido la clase de los *multazim*, pero una nueva clase de terratenientes ocupó su lugar como resultado de las concesiones de tierra *ibʻādiyya* (no registrada en el catastro) y *ušūriyya*. Se desarrolló también una nueva clase dirigente turco-egipcia que dependía de la familia gobernante para su supervivencia y que estaba separada del pueblo. Pero al mismo tiempo estaba surgiendo una clase terrateniente indígena que incluía a los coptos. Probablemente el *fallah* estaba en peor situación que antes, puesto que tenía que enfrentarse a un sistema fiscal más eficaz, pero estaba al menos protegido de los estragos de los beduinos aun a costa de introducir el servicio militar obligatorio. Los campesinos continuaron sufriendo un sistema de impuestos poco equitativo y por lo tanto abandonando la tierra, incluso durante el reinado de Ismāʻīl, que publicó un decreto en 1865 para impedirlo. No obstante se había avanzado algo en 1858, cuando los campesinos obtuvieron la propiedad de la tierra, con todos los derechos inherentes.

Las ciudades presenciaron el desarrollo de una pequeña clase

media, compuesta en general por hombres que se dedicaban a actividades relacionadas con el comercio del algodón; exportación, desmotado, banca y préstamo de dinero. Eran sobre todo europeos y levantinos protegidos por las capitulaciones, que no tenían sentimiento de lealtad hacia Egipto ni raíces en el país. Explotaban los ricos recursos de la tierra, y desposeían al campesinado, de modo que las deudas del *fallah* se convirtieron en uno de los principales males de la sociedad egipcia y en un foco de descontento para las generaciones sucesivas. Los tentáculos de estos elementos extranjeros pronto habían de alcanzar todos los niveles de la economía egipcia e incitar un movimiento nacionalista que tenía por lema «Egipto para los egipcios».

Si Muḥammad ʿAlī había puesto al país en el camino de la autonomía, su hijo Saʿīd (1854-1863) y su nieto Ismāʿīl (1863 1879) pronto habían de conducirlo a la ocupación extranjera. Saʿīd dio a Ferdinand de Lesseps la concesión para hacer el canal de Suez, que convirtió a Egipto en una presa para la avidez de las grandes potencias y había de costar tanta sangre y dinero y dar a Egipto tan poco a cambio, ya que no sólo no recibió ningún ingreso del canal hasta pasado medio siglo, sino que además se endeudó hasta el cuello.

La época de Ismāʿīl fue un período de desarrollo febril, que contrastó con la depresión que había caracterizado las de sus predecesores, ʿAbbās Ḥilmī I (1848-1854) y Muḥammad Saʿīd. En los primeros seis años de su reinado, Ismāʿīl construyó 43 puentes, tendió 865 km. de líneas ferroviarias, aumentó la capacidad de los puertos, erigió faros, excavó tres grandes canales de irrigación, instaló varias fábricas de azúcar. Estimuló a los campesinos a que plantaran algodón y así se benefició del *boom* del algodón resultante de la guerra civil de los Estados Unidos; pero cuando la guerra terminó, el país sufrió la depresión que alcanzó al algodón en general. Consiguió la independencia de Egipto haciendo que la ley de sucesión se cambiara por la de primogenitura, pero a costa de doblar su tributo a la Puerta. En un intento de hacer que su país formara «parte de Europa», Ismāʿīl convocó la primera Asamblea de Notables en 1866, que fomentó un movimiento a favor de un gobierno responsable y constitucional que se levantaría contra su propia autocracia una década más tarde.

En 1869 fue inaugurado con la mayor pompa el Canal de Suez, que hizo contraer a Egipto una deuda de un millón de £ egipcias. Pero de mayores consecuencias fue el hecho de que Ismāʿīl, junto con su primer ministro armenio Nubar Paša, negoció durante siete años con las diecisiete potencias beneficiarias de las capitulaciones, hasta que éstas aceptaron el sistema de los tri-

bunales mixtos, que sometía los litigios comerciales entre Egipcios y extranjeros a la jurisdicción de estos tribunales, en lugar de los consulares, como se hacía antes.

Muchas de las reformas de Ismā'īl fueron inversiones a largo plazo, que sólo dieron resultado después de su deposición en 1879; pero todas ellas necesitaban fondos e Ismā'īl endeudó al país por valor de 90 millones de £ esterlinas. En 1876 la situación interna se había vuelto muy tensa; los impuestos habían aumentado de manera despiadada y exhorbitante y el pueblo cada vez criticaba más a Ismā'īl. En un intento desesperado por evitar la bancarrota, Ismā'īl recurrió a los principales países acreedores, estableciéndose el *Dual Control* de Inglaterra y Francia para ayudar a controlar los ingresos y gastos de Egipto. Sin embargo, se necesitaban cambios más radicales, con lo que Ismā'īl entró en conflicto con los representantes de las finanzas internacionales, que por último convencieron a sus países de la necesidad de deponerle. Inglaterra y Francia ejercieron entonces presiones sobre el sultán y en 1879 Ismā'īl fue depuesto en favor de su hijo Tawfīq.

Fomentado por Ismā'īl, se había desarrollado en Egipto un movimiento intelectual. Muchos sirios se habían establecido en Egipto para escapar de la persecución y censura de su propio país y junto con los egipcios fundaron la prensa, abrieron un teatro y formaron la clase culta de la época. Los hermanos Salīm y Bišāra Taqlā fundaron en 1876 el periódico *al-Ahrām*, Fu'ād Ṣarrūf y Fāris Nimr formaron parte del *al-Muqtaṭaf* y del *al-Muqaṭṭam*, Adīb Isḥāq fundó el *Misr* y también escribió obras de teatro, como los egipcios 'Abdallāh al-Nadīm, James Ṣanū'a, 'Alī Mubārak y Muḥammad Ibrāhīm al-Muwailiḥi. Al principio, la prensa recibía ayuda financiera de Ismā'īl, pero cuando ésta empezó a criticarle instauró la censura. Uno de los principales portavoces de la oposición a Ismā'īl fue el gran revolucionario Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī, que incitó a los intelectuales, e incluso al campesinado, a rebelarse contra la autocracia. El descontento cuajó y más tarde se transformó en revolución bajo el reinado del inocuo Muḥammad Tawfīq. La importancia del movimiento intelectual bajo Ismā'īl radica en que engendró las ideas de nacionalismo y constitucionalismo entre un pequeño grupo de notables e intelectuales, que más tarde se unieron al ejército para llevar a cabo la revolución 'urābī.

La revolución 'urābī fue la reacción a la creciente influencia europea en la administración egipcia, sobre todo después de que fue aprobada la Ley de Liquidación en 1880. Por esta ley se reservaba la mitad de los ingresos del país para pagar sus deudas; así se paralizaba la administración, los salarios de los funcionarios sufrían atrasos, los oficiales del ejército eran susti-

tuidos como medida económica y los *fallāḥīn* se endeudaban cada vez más. Un descontento general, unido a un incipiente movimiento constitucional y a la insatisfacción del ejército dio como resultado el movimiento nacionalista 'urābī, que exigía un régimen constitucional y una asamblea representativa.

El movimiento estaba condenado al fracaso, porque las potencias occidentales se opusieron a él, temiendo sus consecuencias sobre el pago de las deudas y sobre el Canal de Suez, y en 1882, a instigación del jedive Muḥammad Tawfīq, que temía ser depuesto por los revolucionarios, la flota británica bombardeó Alejandría y su ejército tomó tierra para derrotar al ejército egipcio. Así empezó la ocupación de Egipto, que aunque al principio se consideró momentánea, duró setenta años.

Durante los veinte años siguientes, hasta 1907, Egipto fue gobernado por el cónsul general inglés sir Evelyn Baring, más tarde lord Cromer. Cromer estableció un sistema de gobierno que sería después llamado el *veiled protectorate* (protectorado camuflado), ya que él y los consejeros ingleses, que ocupaban los ministerios más importantes, gobernaban Egipto a través del jedive y de sus ministros-títeres. El sistema sólo podía funcionar con la aquiescencia del jedive y sus ministros, a los que pronto se hizo comprender, a través de un mensaje de lord Granville, ministro de asuntos exteriores británico, que todo funcionario que no aceptase el sistema tendría que irse. La principal preocupación de Cromer en Egipto fue salvar al país de la bancarrota y satisfacer a las potencias acreedoras para evitar otra intervención en los asuntos egipcios. Y aunque durante los diez primeros años Cromer aportó seguridad a Egipto y lo hizo financieramente solvente, los diez años siguientes presenciaron el surgimiento de un movimiento nacionalista y de un joven jedive rebelde, 'Abbās Ḥilmī II (1892-1914), que fomentó y financió el movimiento nacionalista con la intención de desembarazarse de la presencia inglesa en Egipto. Así nació el Partido nacionalista, *al-Ḥizb al-Waṭanī,* gracias al impulso de un joven orador, Muṣṭafa Kāmil, que se convirtió en el portavoz del nuevo Egipto y consiguió sacar a los egipcios de su apatía, haciéndoles tomar conciencia, lo que dio lugar a un movimiento nacionalista.

Los esfuerzos de los nacionalistas se concentraron en dos objetivos interrelacionados: el primero, conseguir un sistema constitucional y una asamblea representativa; el segundo, lograr que las fuerzas inglesas evacuaran el país. Los esfuerzos de Kāmil se cifraban en este segundo punto, mientras que los nacionalistas más moderados, que formaban el Partido del Pueblo, *Ḥizb al-'Umma* se concentraban en el primero. Cromer consideraba con desdén el movimiento nacionalista, y puesto que

desde 1895 el gobierno británico había decidido hacer permanente la ocupación de Egipto, la agitación sola no hubiera podido procurar la independencia. Se necesitaba algo más. Detrás de toda exigencia de independencia de la presencia británica estaba la presencia desvaída pero legal de Turquía como soberana de Egipto. El cuadro cambió con el estallido de la primera guerra mundial, cuando Inglaterra declaró a Egipto protectorado, rompiendo así los lazos con Turquía, y depuso al jedive 'Abbās II en favor de su anciano tío, el sultán Ḥusayn Kāmil.

Los primeros años del gobierno británico en Egipto pueden considerarse una forma benevolente de despotismo... Los años de guerra habían de alterar el panorama. Fue declarada la ley marcial y los campesinos y el ganado egipcios fueron incluidos por la fuerza entre los recursos bélicos, aunque el gobierno británico había prometido que Egipto no se vería envuelto en la guerra. Los precios se dispararon y la mayoría de la población sufría toda clase de privaciones, de modo que el descontento se hizo general y pronto fue aprovechado por los nacionalistas para que estallara en abierta insurrección.

b) *Siria y Líbano*

Los principios que rigieron la administración de Egipto fueron, con algunas variantes, los mismos utilizados para administrar el resto de las provincias árabes. Siria e Iraq estaban divididos en cuatro provincias, cada una de ellas regida por un gobernador nombrado desde Istanbul. Exceptuando la región de Alepo, que por ser la puerta de entrada al territorio árabe y la más cercana a la capital, estaba cuidadosamente vigilada, el resto de las regiones eran abandonadas a sus propios recursos, con tal de que pagaran el tributo y permanecieran bajo soberanía otomana. Pero si Egipto era fácil de gobernar, a causa de su homogeneidad étnica y geográfica, el Creciente Fértil constituía un caso muy diferente.

Geográficamente Siria era muy variada: una cadena costera de montañas, valles, las estribaciones del ante-Líbano, mesetas, llanuras, el desierto de Siria, los valles del Tigris y del Eufrates y una llanura entre ellos. Era un terreno, pues, muy difícil de dominar y algunas de sus zonas no han podido ser completamente controladas hasta bien avanzado el siglo XX. También la población era diversa, étnica y religiosamente: se componía de musulmanes sunníes, musulmanes šī'íes, 'alawíes (una secta šī'ī extremista que veía en 'Alī una encarnación de la divinidad), drusos (otra secta extremista šī'ī con creencias místicas y panteístas que veneraba al soberano faṭimí al-Ḥakīm), judíos,

maronitas (Católicos de la Iglesia siríaca), Ortodoxos griegos y otros grupos cristianos minoritarios. Constituían poblaciones urbanas, rurales, nómadas y seminómadas. Del mismo modo que en Egipto, el derrumbamiento de la autoridad había dado lugar a una creciente invasión de tribus beduinas, como había ocurrido en las provincias árabes. En Siria, en el siglo XVIII, la ola de emigración hacia el Norte de las tribus beduinas de los 'Anaza y los Šammar, que penetró en los territorios agrícolas, provocó la despoblación de éstos, ya que con la huida de los campesinos ante los beduinos desaparecieron casi los dos tercios de los pueblos existentes al ser tomados por los nómadas. Los beduinos habían de constituir una espina en el flanco del gobierno hasta que fueron obligados a llevar una vida sedentaria.

Los montes del Líbano siempre tuvieron su propia ley, ya que, incluso bajo la soberanía otomana, las montañas permanecieron bajo el control de las familias feudales —drusas, cristianas o musulmanas— y aunque los impuestos continuaron siendo regularmente pagados, se mantuvieron prácticamente autónomas. La rivalidad entre las grandes familias mantuvo dividida la zona hasta el siglo XVII, en que el gran Fajr al-Dīn, de la familia de los Ma'an, un druso, estableció su supremacía sobre los otros cabecillas y en 1624 fue reconocido por las autoridades otomanas como *amīr* del Líbano. Su poder se extendía desde Alepo hasta Jerusalén y duró un decenio. La hegemonía drusa continuó hasta mediados del siglo XVIII, aunque su fuerza se había debilitado por la rivalidad interna entre las grandes familias y su autoridad debía ser desafiada por la comunidad maronita, que había crecido en número y riquezas, aumentando en consecuencia su importancia política. La supremacía en las montañas pasó a la familia Šihāb, cuya rama convertida al cristianismo se hizo con el poder en 1770.

En el siglo XVIII la decadencia de la administración otomana estimuló a los notables locales a hacerse con el poder y gobernar de manera autónoma, como en el resto del Creciente Fértil. Asistimos así a la ascensión de Šayj Zāhir al-'Umar (1746-1775) en Galilea y de Ŷazzār (El Carnicero) Aḥmad Paša (1775-1804) en Acre, que, aunque no era un notable local, consiguió gobernar sobre su territorio de forma autónoma.

Zāhir pertenecía a una tribu instalada al oeste del lago de Tiberíades, en una zona formalmente gobernada por el *paša* de Sidón, pero sobre la cual dominaba el *amīr* del Líbano. Con el tiempo, la familia adquirió más y más tierras en arriendo, hasta que se libró del yugo del *amīr* del Líbano. Como Zāhir pagaba sus impuestos, el *paša* de Sidón le dejó en paz, sobre todo cuando fallaron varios intentos de derrocarle. En 1772, Zāhir se alió a otro insurrecto, 'Alī Bey al-Kabīr de

Egipto, y se rebeló abiertamente contra el gobierno otomano. La guerra ruso-turca concedió a Zāhir una breve tregua, porque los otomanos no disponían de tropas para combatirle, pero el tratado de Kucuk Qainarge, en 1774, firmó el fin de la guerra y al año siguiente fue traicionado por su hijo y asesinado. Su gobierno había proporcionado al país orden y seguridad, la razón por la cual duró tanto, pero su paternalismo fue pronto sustituido por el despotismo de un hombre apodado «el Carnicero». Ŷazzār Aḥmad, antiguo mameluco egipcio de origen bosníaco, había huido de Egipto en 1768 después de una pelea entre emires mamelucos y se había establecido en Siria. Tras recibir el *pašalik* de Sidón (y ser nombrado en tal ocasión *paša* de Damasco) fijó su cuartel general en la ciudad fortificada costera de Acre, estratégicamente situada y suficientemente provista para resistir el sitio que le puso Napoleón en 1798, aunque cayó ante los ejércitos de Muḥammad 'Alī a la muerte de Ŷazzār. Con la ayuda de un ejército de mercenarios, Ŷazzār Aḥmad consiguió mantener su dominio sobre la zona hasta su muerte en 1804. Ŷazzār, que fue la figura más destacada de Siria, intervino en los asuntos libaneses, alentando a las diversas facciones a combatir entre sí con objeto de provocar una guerra civil, circunstancia que aprovechó para nombrar *amīr* del Líbano a un lejano pariente de los Šihāb, que gobernó con el nombre de Bašīr II.

Bašīr Šihāb II (1767-1851) fue *amīr* del Líbano durante cincuenta y dos años, de 1789 a 1840. En tres ocasiones fue alejado del poder por Ŷazzār Paša, pero siempre evitó la guerra, lo que le permitió, a la muerte de «El Carnicero», reforzar su posición. Siguió entonces una política basada en la eliminación del resto de las familias feudales drusas, mientras se mostraba favorable a los maronitas. Estos habían prosperado por medio de su industria de la seda, comenzando a extender sus relaciones con Europa. Primero se trató de contactos de carácter económico, pero en una segunda fase se establecieron relaciones culturales y educativas, cuando los misioneros acudieron al Líbano, donde abrieron escuelas. El número y la prosperidad creciente de los maronitas constituían ya la semilla de la discordia con los drusos, pero la situación se agravó con la conquista egipcia, cuando Ibrāhīm Paša se mostró también favorable a los maronitas.

Bašīr había establecido una administración eficaz y una justicia rigurosa, pero todo esto terminó en 1840 con su exilio y el fin del dominio egipcio. Durante los veinte años siguientes el Líbano fue presa de la inestabilidad, que se manifestó por primera vez cuando el pulso firme de Bašīr II fue sustituido por el débil gobierno de Bašīr III. Este se enfrentó con los se-

ñores drusos, muchos de los cuales habían emigrado y regresado después, exigiendo sus tierras, que habían sido entregadas a señores cristianos. La situación se agravó aún más al aumentar el poder del patriarca maronita, que comenzó a incitar a los campesinos a rebelarse contra sus señores feudales. En este caso, los terratenientes eran maronitas, de modo que el antagonismo tenía tonos de lucha de clases más que de oposición religiosa. Esto fue una peligrosa consecuencia de la ausencia de autoridad que se produjo en esta zona y una señal de la escisión en las filas de los maronitas, que les hizo parecer más débiles frente a los drusos, aunque numéricamente fueran superiores. Los otomanos empezaron entonces a practicar una política favorable hacia los drusos y contraria a los maronitas, en un intento de destruir los focos locales de poder, ya que obviamente los drusos representaban para el imperio un peligro muy inferior al de los maronitas, que gozaban de la protección francesa, especialmente en un momento en el que las potencias occidentales pretendían intervenir directamente para defender a sus protegidos.

La lucha entre los drusos y los maronitas estalló primero en los pueblos, donde abundaban las armas. En el pasado, Ibrāhīm había armado a los maronitas en su intento de reclutar a los drusos, y las montañas estaban también llenas de armas introducidas por un agente inglés, Wood, con la esperanza de que fueran usadas contra los egipcios. En 1841 estallaron desórdenes en Dair al-Qamar. Los otomanos trataron de solucionar la crisis dividiendo el Líbano en dos provincias administrativas: un distrito maronita en el Norte, con un gobernador maronita nombrado por el gobierno otomano, y un distrito druso al Sur, con un gobernador druso. Pero las divisiones no eran tan sencillas, porque ambas zonas tenían una población mixta, con lo cual las dos partes quedaron insatisfechas con el arreglo y los vicegobernadores, *los qā'im-maqām*, resultaron demasiado débiles para imponerse.

Mientras tanto, la agitación iba creciendo en pueblos y ciudades. El fin de la guerra de Crimea y el Tratado de París de 1856 provocaron en los musulmanes una postura defensiva, y los notables musulmanes y drusos unieron sus fuerzas. Durante la guerra de Crimea los musulmanes se dieron cuenta del peligro que representaban para el Imperio otomano las potencias cristianas, y por lo tanto empezaron a considerar a las minorías como instrumentos potenciales del dominio extranjero, y, al mismo tiempo, como grupos privilegiados política y económicamente, ya que a menudo los cónsules protegían y extendían a las minorías los privilegios de las capitulaciones. Los lazos que unían a las minorías con Occidente también promo-

vieron el desarrollo social y cultural entre los cristianos, contribuyendo a formar un sentimiento de autoconciencia que era ya una primera manifestación de racionalismo. Los cristianos enviaban a sus hijos a educarse en el extranjero e incluso establecieron sus propias colonias en importantes centros comerciales, como Liorna, Marsella y Manchester. El equilibrio entre los musulmanes y las minorías parecía inclinarse a favor de estas últimas, especialmente desde el punto de vista económico. Mientras que los musulmanes, que eran generalmente artesanos, empobrecían con el tiempo, surgió una nueva clase de importadores, que eran predominantemente cristianos, lo que dio lugar a un sentimiento de amargura sobre los musulmanes, que atribuían a los cristianos la responsabilidad de su situación. La consecuencia de todo esto fue una serie de crisis que culminaron en una guerra civil en el Líbano y en matanzas de cristianos en Siria.

La primera señal seria de disturbios fue la revuelta campesina de Kisrawán, donde los campesinos maronitas, incitados por el Patriarca, se alzaron contra sus señores también maronitas. El famoso herrero, Ṭanyūs Šāhīn, encabezó el movimiento y consiguió derrocar a la familia de los Jāzin y establecer una república campesina, de la cual él ocupó la presidencia en 1857. Los disturbios se difundieron hacia el Sur, donde fueron estimulados por los turcos y empezaron a adquirir un tinte religioso. En 1860 tuvo lugar el primer conflicto a gran escala, que se resolvió con una victoria total de los drusos, que estaban unidos, mientras que entre los maronitas había divisiones de clases, partidos, familias y distritos. Además, los drusos estaban apoyados de un modo más o menos abierto por los funcionarios y el ejército turco.

La lucha se propagó a las ciudades, por diferentes razones, pero con el mismo resultado: la matanza de los cristianos, sobre todo en Damasco, en 1860. Aquí los notables, que se oponían enérgicamente a todo acto de violencia, no pudieron evitar las matanzas de cristianos por la chusma aliada con los mercenarios del ejército turco.

Napoleón III aprovechó la ocasión e hizo desembarcar sus tropas en Beirut. Las otras potencias se apresuraron a seguirle y Turquía envió un emisario encargado de hacer justicia sumaria y restablecer la paz. Los otomanos y las potencias occidentales llegaron a un acuerdo, modificado en 1864, que se convirtió en el *Règlement organique* del Líbano. Toda la zona, excluyendo las ciudades costeras y el distrito *biqā'*, sería un *sanyaq* autónomo, administrado por un gobernador cristiano nombrado desde Istanbul y asistido por un consejo provincial, compuesto

por 12 miembros: cuatro maronitas, tres drusos, un musulmán sunní, otro šīʿī y tres griegos ortodoxos.

El resto de Siria tuvo un sistema de gobierno tan poco satisfactorio como el del Líbano antes de 1864. Damasco tuvo 133 gobernadores en ciento ochenta años, por lo que la inestabilidad y la brevedad del cargo hicieron insuficiente la autoridad de aquéllos. A causa de su debilidad, el regimiento de los jenízaros adquirió mayor poder e impuso su autoridad en la ciudad de Alepo, donde continuó siendo causa de desórdenes durante los siglos XVII y XVIII. Finalmente, el surgimiento de una poderosa familia local, los ʿAẓm, en Damasco, aportó un cierto grado de estabilidad. Su influencia se extendió a otras partes de Siria —Alepo, Sidón, Trípoli—, pero en 1730 su poder declinó y la sucesión de gobernadores continuó al asociarse a una creciente inestabilidad.

La ocupación egipcia de Siria fue, en un principio, saludable como un cambio, pero en seguida el país se resintió duramente de ella. Impuestos, monopolios y circunscripción obligatoria provocaron violentos disturbios en varias zonas y entre los drusos del Ḥaurān una verdadera revolución, que duró dos años. Una vez que los ingleses evacuaron el país, los reformadores del Tanẓīmāt (1839-1880) trataron de introducir reformas tendentes a centralizar la administración, a mejorar las condiciones económico-sociales y a conceder igualdad de derechos a los grupos minoritarios. Estas reformas, aplicadas con temor por los gobernadores, fueron causa de tensiones económicas y religiosas, alterando las relaciones entre los elementos musulmanes y cristianos hasta el punto de desencadenar una verdadera matanza. Buena parte de la responsabilidad del fracaso de las reformas debe ser atribuida al hecho de que los gobernadores tenían escasos poderes. El control al que estaban sometidos era tan radical que limitaba su campo de acción, anulándolo en la práctica. El ejército regular no estaba bajo sus órdenes, sino que dependía de un comandante en jefe, el *ser'asker,* encargado de mantener la ley y el orden con lo que la zona tenía un gobernador militar y otro civil. Cualquier reforma sólo podía implantarse, por lo tanto, si ambos gobernadores colaboraban, lo que no ocurría a menudo. Los consejos provinciales locales estaban controlados por los notables, que se ocupaban de que sus intereses creados no sufrieran merma y se oponían activamente a la aplicación de las reformas. Por último, el gobernador no tenía jurisdicción legal y no podía castigar a sus funcionarios, lo que minaba el orden público. Cuando estallaron los disturbios, el gobernador no pudo actuar, ya que el ejército no estaba a sus órdenes y, lejos de apoyarle se unió a la chusma. Algunos gobernadores intentaron sinceramente aplicar

las reformas, otros se desinteresaron, de modo que en general el gobierno continuó limitándose a las ciudades con guarniciones mientras que zonas como el Ḥaurān permanecían incontroladas.

A pesar de estas limitaciones, algunas zonas urbanas se beneficiaron en cierta medida de las reformas, porque se cometían menos arbitrariedades que en el pasado; pero las incursiones beduinas siguieron provocando el abandono del campo. El más destacado de los gobernadores reformistas fue Midḥat Paša, que residió en Siria entre 1878 y 1880. El año anterior había caído en desgracia ante el sultán 'Abd al-Ḥamīd y había conseguido este puesto gracias a la intervención del embajador británico en Istanbul, sir Austen Henry Layard. Pero bajo 'Abd al-Ḥamīd se agudizó la política anterior de centralización y limitación de la autoridad de los gobernadores, lo que puso serias cortapisas a su eficacia. Midḥat Paša pasó la mayor parte de su mandato como gobernador pidiendo poderes más amplios, que le permitieran implantar ciertas reformas. Se encontró con una administración corrompida, pero no tenía autoridad para castigar a los funcionarios, tenía pocos fondos a su disposición y las autoridades locales se negaban a cooperar con él porque temían los efectos de la modernización sobre sus intereses. La población mostraba entonces una hostilidad creciente hacia los otomanos a causa de la guerra ruso-turca de 1877-78, pues muchos de ellos habían sido obligados a alistarse en el ejército. Por lo tanto, Midḥat Paša tuvo pocas oportunidades de hacer algo constructivo. Por último Abd al-Ḥamīd, después de prestar oídos sordos a todas sus demandas, aceptó su dimisión.

En general, el fracaso de las reformas en Siria dio lugar a un movimiento en favor de una sociedad siria laica, inspirado por los cristianos, que temían que se produjese una nueva corriente en su contra y empezaban a escribir y hablar de la «patria». El movimiento estaba también relacionado con el interés renovado por la lengua árabe y su reforma. En el Líbano surgió otra corriente de pensamiento que difundió el concepto de independencia y propugnó unas relaciones más estrechas con Europa. Por último, los jóvenes intelectuales empezaron a emigrar cada vez más y a buscar refugio en Egipto y en el Nuevo Mundo.

c) *Iraq*

Iraq tenía una población tan diversa como la de Siria. Se componía de kurdos, árabes y asirios, sunníes, šī'íes y ŷazīdíes, campesinos, nómadas y ciudadanos. El principal interés que la administración otomana tenía en el Iraq era de carácter estratégico, para que defendiera sus fronteras de los persas y más

tarde de los árabes, sobre todo los Wahhābíes. Mientras cumplió estas funciones, el país fue abandonado a su suerte.

Las principales ciudades del Iraq eran la capital Bagdad, Mosul y Baṣra (Basora). Su importancia estribaba en que eran centros comerciales y puntos estratégicos. Otras ciudades como Karbalā', santuario del nieto del profeta, Ḥusayn y Naŷaf, que se preciaba de poseer la tumba de 'Alī, eran importantes por ser considerados por los Šī'íes lugares santos y centros de peregrinaje. Esta era su principal fuente de ingresos, muy considerables a decir verdad. Los *wālīs* de las principales ciudades eran nombrados por el gobierno otomano, pero las ciudades santas eran gobernadas por familias de *'ulamā'* locales, que tenían títulos hereditarios de «custodios de los santos sepulcros»

En 1623, Šāh 'Abbās el Grande del Irán (1588-1629) arrebató Bagdad a los otomanos, que no consiguieron recuperar el territorio hasta 1638, poniendo fin a un período de luchas entre otomanos y ṣafavíes que se remontaba a los días de Selim I y Šāh Ismā'īl. Sin embargo, las hostilidades se reanudaron cuando la dinastía ṣafaví se derrumbó en 1722 y duraron hasta 1747, en que murió Nādir Šāh. Durante este período, el Iraq fue la punta de lanza de los avances otomanos en el interior de Persia, y el gobierno de la zona se convirtió por lo tanto en un asunto de gran importancia para los otomanos, que se vieron obligados a aceptar el dominio de una dinastía de pašas de Bagdad que duró de 1750 a 1831, a fin de tener las manos libres para llevar a cabo su guerra con Persia. Estos pašas demostraron ser unos gobernantes eficientes y capaces. Ḥasan Paša, y su hijo Aḥmad Paša que le sucedió, fueron hombres inteligentes y eficaces que dieron a los otomanos pocos motivos de queja. Cuando Aḥmad murió sin sucesión, sus mamelucos se apoderaron del poder y continuaron gobernando de manera igualmente eficaz. Sülayman el Grande o Büyük Sülayman, que gobernó de 1780 hasta su muerte, en 1802, fue el más notable de estos mamelucos. Unió los tres pašaliks de Bagdad, Mosul y Baṣra bajo su mando y mantuvo al país tranquilo y próspero.

Una situación análoga se produjo en otras provincias del Iraq. En Mosul, la familia de los Ŷalīlī se hizo con el poder, mientras que Baṣra, antes de ser incorporada a Bagdad, era gobernada por la familia Afrāsiyāb. Fuera de las ciudades, donde los notables religiosos y los grupos dirigentes locales eran preeminentes, los jefes tribales ejercían el control. En el Sur eran los jefes de la confederación árabe de los Muntafiq, que pusieron en peligro a Baṣra, llegando incluso a tomarla en una ocasión, y en el Norte había una confederación kurda que consiguió detener a los beduinos, manteniendo el río Tigris como frontera, de modo que la agricultura y las zonas rurales no

padecieron por sus incursiones como otras zonas de las provincias árabes.

Aunque Maḥmūd II no pudo hacer frente a los Wahhābíes en Arabia, ni a los griegos o a Muḥammad 'Alī, sí pudo dominar las provincias iraquíes. En 1831 consiguió poner fin a la hegemonía mameluca en las provincias del Sur y a la kurda en las del Norte, volviendo a poner al Iraq bajo el control directo de la autoridad otomana. A pesar de ello, los gobernadores otomanos poco podían hacer contra las poderosas organizaciones tribales, en las que los jeques representaban la autoridad, poniendo de manifiesto los límites de la influencia otomana. Hasta la primera guerra mundial, el Iraq se mantuvo libre de influencias europeas, con dos pequeñas excepciones: el nombramiento, en 1798, de un representante británico de la *East India Company* en Bagdad y la organización por un inglés. Linch, en 1861, de una flotilla para el tráfico fluvial.

El advenimiento de Midḥat Paša como gobernador del Iraq de 1869 a 1872 marcó un hito en la historia iraquí. Ya bien conocido como reformador, Midḥat había emprendido con éxito cambios en la administración de las provincias del Danubio y esperaba conseguir el mismo éxito en su nuevo puesto. Dividió las provincias del Iraq en subprovincias y distritos, estableció un consejo administrativo y un consejo general que se ocupase de los asuntos financieros. Más significativa fue la ley agraria, que trató de imponer, y que había sido creada en Turquía en 1858. Los términos de la ley concedían al individuo el derecho a la propiedad inmueble absoluta, a cambio del pago de una tasa que le autorizaba la posesión de un documento comprobante de su propiedad. Como incentivo para las tribus nómadas *muntafiq,* que fomentaban disturbios contra la recaudación de impuestos, Midḥat les prometió una exención fiscal si adoptaban una vida sedentaria. Desgraciadamente, Midḥat abandonó el cargo antes de que las reformas fueran totalmente aplicadas, y como la ley agraria era incomprensible y ajena a las tribus, y estaba en conflicto con sus tradiciones tribales, según las cuales la tierra era una posesión común de toda la tribu, las consecuencias fueron graves. Los propietarios individuales de la tierra, que no entendían o no confiaban en estos nuevos procedimientos, se negaron a adquirir el documento comprobante de la propiedad, de modo que los verdaderos cultivadores se vieron separados de la tierra por negociantes, especuladores y miembros de las grandes familias tribales, que compraban los títulos. Además, los jefes tribales nunca habían consentido enteramente el dominio otomano, por lo que las dos últimas décadas del siglo XIX fueron caóticas y anárquicas, a causa de la lucha por el poder entre las tribus y la autoridad constituida.

La confederación de los *muntafiq* intentó una última insurrección, pero fue derrotada y sus jefes desterrados, por lo que la autoridad tribal se debilitó sin ser, sin embargo, reemplazada por la autoridad otomana. Como los europeos se interesaban poco por esta región, no hicieron presión sobre los otomanos para que mejoraran las condiciones del país. Al principio, Inglaterra mostró algún interés por la zona como posible alternativa de una ruta terrestre hacia la India, pero el Canal de Suez hizo inútil este proyecto; sin embargo, ingenieros ingleses tendieron, en 1861, una línea telegráfica que unía a Bagdad con Istanbul y más tarde con la India y Persia. A finales del siglo XIX, los alemanes propusieron un proyecto de ferrocarril, pero los ingleses lo vetaron por sus posibles efectos en la zona del Golfo Pérsico, importante para la salvaguarda de la ruta hacia la India. Varios años más tarde se llegó a un acuerdo sobre la construcción del ferrocarril, pero la primera guerra mundial estalló cuando sólo se habían tendido 130 km. de raíles. La guerra y el descubrimiento de petróleo en la zona suscitaron el interés de los ingleses por el Iraq.

d) *La península arábiga*

La secta que produjo más trastornos en las provincias árabes surgió en la península arábiga. Se trata de la secta wahhābí, que dio origen a la dinastía sa'ūdī e hizo su aparición en 1740 difundiendo un mensaje de reforma religiosa. Los Wahhābíes, que comenzaron como movimiento musulmán reformador a favor de la vuelta a la prístina pureza del Islam, tal y como se practicaba bajo los cuatro primeros califas, ofrecían una versión extremista del ḥanbalismo, que rechazaba todas las prácticas místicas entonces corrientes, e intentaron imponer sus reformas por la fuerza, haciendo la guerra contra los musulmanes que no abrazaban su credo. Con ello se enemistaron con el resto del Islam sunní. Empezaron primero a predicar sus ideas —la ley del Corán y nada más— en las altiplanicies del Naŷd. Consiguiendo victoria tras victoria en rápidas incursiones, llegaron por el Oeste hasta el Ḥiŷāz y por el Este hasta el Iraq, donde en 1802 saquearon la ciudad santa de Karbalā'. El año siguiente, 1803-4, tomaron La Meca y Medina y amenazaron a Siria. El prestigio del sultán no podía tolerar la conquista de las ciudades santas, pero no consiguió encontrar a nadie para combatirles hasta que Muḥammad 'Alī aceptó la tarea (después de retrasarla unos cuantos años, mientras organizaba su nuevo ejército) y en 1818 el movimiento fue derrotado por Ibrāhīm Paša. Pero aunque el gobernante wahhābí, 'Abdallāh I ibn Sa'ūd,

fue hecho prisionero y enviado a Istambul, donde fue ejecutado el movimiento no murió del todo, sino que sobrevivió en las antiplanicies del Naŷd y recuperó nuevo ímpetu político en 1824 bajo un miembro de la familia Sa'ūdī, Turkī Ibn 'Abdallāh, hasta que éste fue asesinado en 1834. Su hijo Faiṣal se hizo con el poder y obligó a los otomanos a reconocerle como señor del Naŷd. Después de que las tropas egipcias evacuaron la región, su autoridad se consolidó aún más. Faiṣal hizo de Riyāḍ la capital de su reino, en lugar de la antigua Dar'iyya, que había sido arrasada por Ibrāhīm Paša. Durante once años Turkī había conseguido controlar las provincias centrales e incluso orientales de la península, aunque el Ḥiŷāz, en general anti-wahhābí, permaneció bajo una vaga administración turca. Bajo Faiṣal, sucesor de Turkī, los egipcios volvieron a ocupar el Naŷd hasta 1840, en que Muḥammad 'Alī se vio obligado por las potencias occidentales a abandonar su imperio. Faiṣal volvió de nuevo en 1843 e inauguró un período de gobierno estable que duró casi un cuarto de siglo, hasta su muerte en 1865.

La península arábiga albergó a otra famosa casa beduina, aliada de los Wahhābíes: la casa de los Banū Rašīd. Con el tiempo, surgieron disidencias entre ambas casas y 'Abd al-Raḥmān ibn Faiṣal sufrió una derrota a manos de los Banū Rašīd y fue obligado a refugiarse en Kuwait con su joven hijo 'Abd al-'Azīz. El muchacho alimentó sueños de desquite, y con la esperanza de recuperar el reino de su padre en la montaña, a la edad de veintiún años, en enero de 1902, emprendió una temeraria marcha a través del desierto y con este audaz golpe restableció la hegemonía wahhābí en el Naŷd, poniéndose él a su cabeza. Parte del éxito de 'Abd al-'Azīz se debió a las colonias del *Ijwān* (hermandad), que fundó bajo una estricta disciplina wahhābí, cada una de las cuales constituía una unidad de combate extraordinariamente móvil. Por último, en 1913, arrebató al-Hasa a los turcos. Estalló entonces la primera guerra mundial, trayendo a escena un nuevo rival, el jerife (Šarīf) Ḥusayn, a la cabeza de sus antiguos enemigos, los Banū Rašīd, que todavía conservaban parte de su territorio, hasta que en 1921 'Abd al-'Azīz consiguió expulsarles. También había de derrotar a Ḥusayn, como veremos más adelante.

El Yemen, en el extremo sudoccidental de la península, siempre había conservado su independencia, pues, aunque había sido conquistado por el sultán Sülayman, el dominio otomano había sido muy vago y remoto y apenas afectaba a las ciudades. Los intentos posteriores de Muḥammad 'Alī de ocupar el territorio habían tenido poco éxito y, aunque se nombró un *wālī* otomano en 1849, él y sus sucesores se pasaron el tiempo reprimiendo insurrecciones. El Yemen permaneció, por lo tanto,

apartado e independiente. Sus señores, los *imàm* zaidíes, remontaban su ascendencia a Zaid, bisnieto de 'Alī, que murió dirigiendo un levantamiento contra los Omeyas. De modo que los yemeníes seguían una forma del islamismo šī'ī.

En el siglo xx la dinastía de los Zaidíes estuvo encabezada por el *imām* Yaḥya, que gobernó de manera medieval, pero entró a formar parte de la Liga Arabe y de las Naciones Unidas en 1947. Al año siguiente, un golpe de estado dirigido por uno de sus ministros precipitó su muerte. Sin embargo, su hijo mayor, Aḥmad, recuperó el trono y ejecutó a los revolucionarios. En 1955 tuvo lugar otro golpe de estado dirigido por el hermano del *imām,* que perdió la vida en el empeño. En marzo de 1958, el *imām* se federó con la República Arabe Unida en un intento de modernización. Cuando murió tuvo lugar un tercer golpe de estado contra su hijo, Muḥammad Badr, encabezado por un oficial del ejército, al-Sallāl. De él resultó una guerra civil que aún continúa, entre los monárquicos, ayudados por la Arabia Saudí, y los republicanos, ayudados por Egipto, en un territorio extraordinariamente apto para las emboscadas y la guerra de guerrillas, de modo que ninguno de los bandos ha conseguido hasta ahora una victoria definitiva.

La parte meridional de la península comprendía los territorios conocidos hoy como Omán y Protectorado de Aden, formados por una serie de emiratos. Mascate, la capital de Omán, fue ocupada por los portugueses desde 1508 a 1688; los otomanos fracasaron en sus ambiciones sobre la región, que pronto cayó bajo influencia británica: entre el gobierno británico y los sultanes de Omán se firmaron varios tratados, cuyo fin era mantener el territorio fuera de toda otra influencia. Cuando el puerto de Aden fue conquistado por los Ingleses en 1839, el resto del territorio meridional frente a la ruta de la India quedó también bajo su influencia. La zona entre Omán y Aden constituyó el Protectorado de Aden que, en 1959, se convirtió en la Federación Sudarábiga.

Las zonas orientales, tras el descubrimiento de las bolsas petrolíferas, son hoy unas de las más ricas del mundo. Kuwait, pequeño emirato gobernado por los jeques de la familia Ṣabbaḥ, fue en teoría, desde 1759, vasallo de Turquía, pero en 1899 se puso bajo la protección británica y se hizo independiente en 1961. Bahrein, que dependía para su supervivencia de la industria de las perlas y de la piratería hasta que estableció relaciones con Inglaterra y renunció a esta última, es también una zona rica en petróleo, como lo son los siete emiratos conocidos como la *Trucial Coast* (Costa de los Piratas). El descubrimiento de petróleo en esta zona tuvo lugar en 1932 en Bahrein, en 1938 en la Arabia Saudí y en Kuwait, y en 1939

en Qatar. Los recursos de Kuwait son superiores a los de los Estados Unidos, ya que aquél posee el yacimiento petrolífero más rico del mundo. Por lo que se refiere a Bahrein y Qatar, se calcula que estarán exhaustos dentro de veinticinco años. Los *royalties* fruto de los yacimientos petrolíferos, que ascienden a billones de dólares, han propulsado a esta región de la era del camello a la del *jet*, creando una sociedad con un alto nivel de vida en un territorio habitado principalmente por nómadas árabes que no han cambiado mucho desde los días preislámicos. Los problemas con los que estas zonas tienen que enfrentarse son, por lo tanto, enormes. Uno de ellos es la codicia de la ola de aventureros que ha inundado la zona, del mismo modo que se aferraron a Ismā'īl en el siglo anterior. Sin embargo, los *royalties* del petróleo se están filtrando por todos los niveles de una población numéricamente muy pequeña, haciendo subir el nivel de vida y creando, en Kuwait, la más alta renta *per capita* del mundo.

e) *El Sudán*

El Sudán (*bilād al-sūdān*, el «País de los Negros») fue un territorio relativamente desconocido hasta el siglo XIX, a pesar de los escritos de exploradores tales como James Bruce y Johann Ludwig Burckhardt. La conquista de Dongola, Darfur y Kordofan (1820-1822) por Muḥammad 'Alī abrieron los territorios a exploradores y misioneros. Pero no fue hasta el reinado de Ismā'īl, que financió el viaje de exploración de Samuel Baker, cuando se descubrieron las fuentes del Nilo y la provincia de Equatoria se añadió al territorio egipcio. Los misioneros pronto introdujeron en la zona el movimiento antiesclavista e Ismā'īl, para combatir la esclavitud, trajo a un inglés excéntrico, el general Gordon, que se había hecho un nombre en China, y le nombró gobernador del Sudán.

Hasta entonces el Sudán había sido una región usada sobre todo como lugar de exilio para los egipcios rebeldes, que por lo tanto formaban mayor parte de la burocracia. Esta, salvo raras excepciones, estaba corrompida y entregada a una despiadada explotación de los recursos humanos y materiales del país. Los mercaderes de esclavos —a menudo europeos, levantinos, egipcios y sudaneses— tenían poderosas organizaciones, a las que poco les faltaba para constituir verdaderos ejércitos. El general Gordon consiguió destruir estas organizaciones, y terminando de paso con lo que hacía las veces de autoridad local, de modo que mientras la administración estuvo centralizada en sus hábiles manos, el Sudán estuvo bastante bien

gobernado, pero pronto, en 1879, Ismā'īl fue depuesto y Gordon dimitió. Los gobernadores que fueron enviados para sustituirle no tenían su talla y tal situación determinó el surgimiento de un movimiento encaminado a llenar el vacío de poder existente, sobre todo en un momento en que el gobierno central podía dedicar poca atención al Sudán, luchando como estaba contra una revolución y contra la bancarrota. Los tiempos y las condiciones estaban maduros para que un hombre, Muḥammad Aḥmad, surgiera primero como jefe religioso y luego como jefe político.

El mesianismo popular musulmán cree en el advenimiento de un Mahdī (Aquel que está guiado por Dios), cuya llegada anunciará el fin del mundo. En tiempos de crisis o en las postrimerías de un siglo aumenta la fe en la inminencia de su llegada, y así sucedió en el Sudán en 1881 (año 1299 de la hégira), cuando Muḥammad Aḥmad pretendió ser el esperado Mahdī.

Conocido como el eremita de la Isla de Abā, Muḥammad Aḥmad, hombre devoto y ascético, se hizo famoso en todo el Sudán por su piedad y sus prácticas místicas. Atraídos por su fe, muchos se agruparon en torno a él como seguidores y discípulos. Al principio reveló su mensaje a unos pocos íntimos, pero en julio de 1881 anunció públicamente que él era el Mahdī. Sus enseñanzas religiosas incluían cambios sociales y políticos, ya que predicaba el ascetismo, el gobierno de la *šarī'a* y la renovación de la fe musulmana por medio de la unión de las cuatro escuelas o sectas de la Ley. Pretendía, pues, una purificación del Islam. Poniéndose a la cabeza de los musulmanes como sucesor del Profeta, se creía destinado a dominar el Sudán, conquistar Egipto y el Ḥiŷāz y, por último, llegar a Jerusalén, donde Cristo reaparecería. La forma de islamismo decadente y pervertida que practicaban los turcos, decía, sería sustituida por su versión reformada de la religión. Esto significaba, básicamente, una toma del poder político por el Mahdī, lo que estaba en consonancia con la creencia musulmana de que un jefe justo podía fundar una comunidad justa. Por lo tanto, él y sus seguidores emprendieron el *ŷihād* (guerra santa) contra aquellos musulmanes que se desviaban del camino recto y se negaban a aceptar su mensaje y su jefatura

Los gobernadores egipcios del Sudán comunicaron al gobierno central la aparición de un hombre que se calificaba de Mahdī, pero apenas se les prestó atención y se les dijo que usaran cualquier medio a su disposición. El primer ejército enviado contra el Mahdī a la isla de Abā dejó que éste se le escapara entre los dedos envuelto en una espesa niebla, lo que calificaron el Mahdī y sus seguidores de milagro y prueba de su invenci-

bilidad. A raíz de sus victorias sucesivas, el Mahdī ganó más partidarios, porque las autoridades egipcias cometieron el error de subestimar sus fuerzas, los derviches, que pudieron por lo tanto sacar ventaja de la situación. En general los derviches no se enfrentaban al enemigo en batallas abiertas, sino que usaban la táctica de la emboscada y el sitio, a los que se prestaba el terreno, y solían conseguir que el hambre obligara a las guarniciones a rendirse. Las únicas victorias que consiguieron los egipcios tuvieron lugar bajo el mando de un enérgico oficial enviado por el gobierno 'urābī, pero cuando los ingleses ocuparon Egipto hubo de regresar, y a continuación al-'Ubaid, la segunda ciudad del Sudán, cayó en manos de los derviches. Sin embargo, los egipcios continuaron subestimando las fuerzas del Mahdī, que rápidamente fueron ocupando provincia tras provincia, con ayuda de las armas de fuego y las municiones que por entonces habían arrebatado a las guarniciones egipcias.

Las autoridades británicas se oponían a la reconquista del Sudán por los egipcios, pero por último, en 1833, se permitió que partiera una expedición al mando del general Hicks, oficial retirado del ejército de la India. La expedición estaba predestinada al fracaso, puesto que no tenía dinero, ni mando unificado, ni conocimiento del terreno, y los hombres eran un heterogéneo puñado de presidiarios, ya que el ejército regular egipcio se había disuelto tras el fracaso de la revolución 'urābī. La expedición de Hicks fue aniquilada y el Mahdī consiguió al mismo tiempo la parte occidental del Sudán. En 1884 sus fuerzas habían ocupado el Sudán oriental, Sinkāt y Tokar. Baring (Lord Cromer) se negó a permitir que partieran otras expediciones, pero como resultado de una campaña de prensa suscitada en Inglaterra, Gordon fue enviado al Sudán para evacuar las fuerzas egipcias que quedasen en la zona. También Gordon subestimó el poder del Mahdī y vaciló entre la evacuación y la reconquista; su indecisión hizo que los sudaneses que todavía no se habían unido al Mahdī lo hicieran en este momento, ya que les parecía inevitable la evacuación de todo el territorio. Gordon pidió refuerzos, pero el gobierno británico se los negó de modo que finalmente fue asediado y muerto en Jartum en enero de 1885.

Poco después de la toma de Jartum, el Mahdī planeó invadir Egipto, pero murió de repente antes de que pudiera realizar sus planes y la jefatura del movimiento pasó a su lugarteniente, el califa 'Abdallāhi. Bajo el dominio del califa, el gobierno teocrático del Mahdī se hizo más secular, pues aunque 'Abdallāhi carecía del carisma del Mahdī, tenía fuerza de carácter y determinación y era capaz de imponer su dominio personal, que fue despiadado y sin escrúpulos.

Las autoridades británicas de Egipto se contentaron momentáneamente con dejar el Sudán en manos de los derviches, hasta que sintieron la necesidad de reconquistar el país. El califa había gobernado ya durante diez años cuando empezó a resucitar los viejos planes de reconquista de Egipto. Uno de sus generales, Wad al-Naŷūmī, dirigió un ataque en 1889, pero fue derrotado en Tūškī por el ejército egipcio. Otro general, 'Uṯmān Diqna, puso sitio a Suakin, pero fue derrotado por la guarnición egipcia y obligado a retirarse al río Atbara. En 1893 apareció un nuevo elemento cuando los italianos tomaron Kassala, con permiso de las autoridades británicas, bajo la promesa de que abandonarían la zona cuando se les dijese. Mientras tanto, en el Sur, los derviches fueron derrotados por la tribu de los Dinka, y fuerzas francesas y belgas penetraron en la parte meridional. La zona se había convertido en un centro de interés internacional, y cuando los italianos empezaron a tener problemas en Adua, donde fueron derrotados por los etíopes, se volvieron hacia sus aliados ingleses en busca de ayuda. Los italianos, además, tenían noticias de que los derviches y los etíopes estaban planeando unir sus fuerzas, de modo que apelaron al gobierno británico para que les ayudara al menos con un movimiento de diversión. Fue entonces cuando el primer ministro, Salisbury, declaró que había llegado el momento de reconquistar parte del Sudán y el general Kitchener, a la cabeza del ejército egipcio, emprendió la campaña de Dongola como primer paso para la reconquista y como medio de ayudar a los italianos en Adua. El adiestramiento de los hombres y los medios logísticos consiguieron lo que anteriormente no se había logrado por falta de ambos.

La campaña del Sudán, metódicamente planeada por Kitchener, ha sido descrita como la guerra basada en los suministros y los transportes. A medida que se avanzaba en territorio enemigo se iban tendiendo los raíles del ferrocarril, de modo que se aseguraban las líneas de comunicación y los suministros de la base. A diferencia de sus predecesores, Kitchener dirigía un ejército bien adiestrado y obligó al enemigo a librar una batalla campal, en terreno de su elección y donde estaba seguro de derrotarlo. De 1896 a noviembre de 1899, en que murió el califa 'Abdallāhi, los derviches continuaron librando una batalla perdida.

En 1899 Egipto e Inglaterra firmaron el *Condominium Agreemen* (acuerdo de condominio), por el que sería gobernado el Sudán. Esta fue una invención legal de Cromer, que declaró haberla planeado a fin de que el Sudán no cayera bajo el sistema de las capitulaciones y quedara legalmente paralizado como Egipto. El jedive nombró un gobernador general con poderes

militares y civiles, a recomendación del gobierno británico, que sólo podía ser depuesto con el consentimiento de Inglaterra. El gobierno egipcio corrió con los gastos de la administración sudanesa hasta 1936, a pesar de que apenas tenía voz en la administración del país; en realidad, Egipto sólo tenía en Sudán algunos contingentes de tropas y algunos funcionarios gubernamentales de baja graduación, pues la mayoría de los funcionarios eran graduados universitarios ingleses, lo mismo que el gobernador. Después de 1924 y del asesinato de Sir Lee Stack (ver más adelante) la administración redujo el número de empleados egipcios y aumentó el de sudaneses.

Egipto nunca abandonó la esperanza de recuperar el control del Sudán, una vez terminara la ocupación del propio Egipto, pero el Sudán siguió siendo uno de los puntos de discusión en las negociaciones anglo-egipcias. El interés de Egipto por el Sudán se basaba principalmente en su necesidad de las aguas del Nilo y en su temor a que en el Sudán se estableciera un control sobre las inundaciones del Nilo que acabase con sus proyectos de irrigación, tanto presentes como futuros, destinados a satisfacer las necesidades de una población en constante crecimiento. El rey Fārūq I hizo que sus ministros le llamasen «Rey de Egipto y del Sudán», pero esto era simplemente un mito, porque los sudaneses no tenían gana de que los egipcios sustituyesen a los ingleses. La segunda guerra mundial, con su creciente demanda de productos sudaneses, goma y algodón, estimuló un programa de desarrollo económico y las tensiones resultantes provocaron el nacimiento de un movimiento nacionalista y de partidos políticos en el Sudán. Algunos políticos se planteaban la unión con Egipto, pero otros deseaban la independencia, y con el tiempo esta tendencia fue la que prevaleció. Por fin la consiguieron el 1 de enero de 1956, en que oficialmente fue constituida la República del Sudán.

II. PROBLEMAS ACTUALES

a) *Movimientos nacionalistas*

El siglo XIX produjo en el Oriente Próximo dos movimientos principales, originados ambos en la experiencia colonial, que fueron diferentes expresiones de los sentimientos nacionalistas: el primer movimiento expresaba la necesidad de verse libres de la ocupación extranjera, mientras que el segundo surgió de un deseo de revitalizar y reformular el Islam frente a la inva-

sión tanto física como intelectual de Occidente. Ambos movimientos estaban destinados a unirse a mediados del siglo XX y a resurgir en forma de un nuevo movimiento, el del nacionalismo árabe.

El modernismo islámico recibió el impulso decisivo gracias a la influencia de Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī, que estaba preocupado por la penetración occidental en el territorio musulmán y por el temor a que esta intrusión acabara por exterminar la *'umma* (el pueblo, la nación) musulmana. Esto le indujo a plantear el problema de por qué Occidente era fuerte y los estados islámicos débiles. Encontró la respuesta en la superioridad tecnológica de Occidente y en la decadencia religiosa de los musulmanes, implícita en su falta de solidaridad. La solución era, por lo tanto, que los musulmanes adoptaran la tecnología occidental y reformaran su religión, volviendo al verdadero Islam de la Edad de Oro, medidas que les harían elevarse del nivel de decadencia en que se habían hundido. Creía que el verdadero Islam era una religión basada en la razón, el activismo y en la ayuda mutua, y, por lo tanto, los mismos musulmanes debían encontrar el camino hacia su renacimiento usando la fuerza si fuera necesario. Su discípulo más famoso, Šayj Muḥammad 'Abdūh, pretendió educar al pueblo, más que hacerle revolucionario, haciendo uso de la razón, y fomentando el ejercicio personal del *iŷtihād* (independencia de pensamiento), en vez de aceptar ciegamente las ideas de los antepasados. 'Abdūh esperaba poder librar al Islam de sus supersticiones y del estancamiento a que le había llevado la ciega imitación de sus antecesores. Otro de sus objetivos era devolver a la lengua árabe su antiguo esplendor, ya que sin ella el pueblo no podría comprender debidamente su religión. 'Abdūh reunió a su alrededor a un grupo de hombres que formaban parte de la clase culta del momento, del cual saldrían en su día los nacionalistas moderados. Estos eran Qāsim Amīn, que luchaba por la emancipación de la mujer, Aḥmad Luṭfī al-Sayyid, que luchaba por las virtudes cívicas y la vida política liberal y constitucional, y que fundó, además, la moderna escuela de prosa árabe, Sa'd Zaglūl, dirigiría a los Egipcios en la revolución de 1919 y en la lucha por la independencia.

Una generación posterior de egipcios pondría en cuestión los principios básicos del Islam a través de la utilización de la metodología occidental. 'Alī 'Abd al-Rāziq publicó en 1925 una obra sobre el califato en donde sugería que, puesto que el fin de la misión profética no era fundar un estado, era aceptable cualquier forma de gobierno y no había ninguna obligación específica de aceptar el califato como base del gobierno islámico. Ṭāhā Ḥusayn, que se convirtió en seguida en un famoso escri-

tor y fue, después de la segunda guerra mundial, ministro de educación bajo el gobierno Wafd, publicó en 1926, siendo aún estudiante, un libro sobre la poesía preislámica (*Fī'š-ši'r al-ŷāhilī*) en el cual se ponía en duda que tal poesía fuera verdaderamente preislámica. Las dos obras provocaron una tormenta de protestas y una denuncia de los *'ulamā'* que hizo que los autores perdieran sus cargos. La reacción contra estos libros mostró la intensidad de los sentimientos con los que la controversia religiosa había de enfrentarse e ilustró la dificultad con la que debía tropezar todo movimiento que pretendiera una reforma religiosa. Muchos intelectuales se contentaron, por lo tanto, con relegar la religión al ámbito de la vida privada del hombre y concentrarse en el movimiento nacionalista y en las relaciones angloegipcias, que les parecían de mayor importancia política y suscitaban menos controversias. Otros, como Rašīd Riḍā, de origen sirio, y discípulo destacado de 'Abdūh, continuaron las líneas de reforma islámica por medio de la vuelta a la primitiva pureza de la religión.

Otro movimiento islámico de reforma surgió en 1930 de las enseñanzas de un oscuro maestro de escuela, Ḥasan al-Bannā', que adquirió una posición preeminente y fundó un poderoso partido, el de los Hermanos Musulmanes. Cuando el partido emprendió la acción política para llevar a cabo la realización de las reformas religiosas que preconizaba, por medio de la violencia y el terrorismo, al-Bannā' fue asesinado después de haber causado, a su vez, el asesinato del primer ministro y del jefe de la policía. A pesar de la orden de disolución que emitió el gobierno, los Hermanos Musulmanes continuaron desempeñando un papel importante en la vida política egipcia hasta 1965, en que fueron acusados de maquinar un golpe de estado y sus jefes fueron ejecutados.

Aunque el movimiento de reforma islámica desempeñó indudablemente un papel importante en la escena política, no tuvo la magnitud o la urgencia de los movimientos nacionalistas de Egipto o de las otras provincias árabes del Imperio otomano. Los otomanos tuvieron que enfrentarse a una forma de nacionalismo que difería radicalmente por sus orígenes del nacionalismo egipcio. Mientras que los Egipcios luchaban por su independencia contra una potencia extranjera —Inglaterra—, los árabes, al principio, luchaban contra su estado soberano, Turquía, y sólo después de que se impusieran los mandatos su nacionalismo se dirigió contra una potencia de ocupación extranjera: Francia en la zona occidental, e Inglaterra en Iraq.

Cuando los Jóvenes Turcos tomaron el poder en 1908 y gradualmente pusieron en movimiento una política de «turquización» en las provincias árabes, permitieron a los jefes políticos

árabes considerar una política de descentralización de las provincias árabes como medio de reivindicación de sus propios derechos. De este período data la creación de sociedades secretas como *al'Ahd* y *al-Fatāt,* algunas de las cuales luchaban por la independencia total, mientras que otras, como *al-Lāmarkaziyya,* lo hacían por la autonomía dentro del Imperio. Los años de la guerra de 1914-17 provocaron una crisis de conciencia. Muchos árabes querían separarse del Imperio y fundar un estado árabe con un rey árabe, quizá el jerife Ḥusayn de La Meca. Otros pensaban en términos de un Líbano independiente bajo la protección francesa, mientras que unos terceros, como George Samné, creían en una Siria independiente sin relación con ninguna de las otras provincias árabes.

Durante los años de la guerra se concluyeron una serie de acuerdos secretos entre las diferentes partes. En 1915-16 el jerife Ḥusayn mantuvo correspondencia con el alto comisario inglés en Egipto, Sir Henry McMahon, en la cual Ḥusayn ofrecía la cooperación árabe contra los turcos si Inglaterra apoyaba la independencia árabe. La correspondencia fue redactada en términos vagos (y daría que hacer a los historiadores), pero en general dejaba claro que Inglaterra estaba a favor de tal propuesta y apoyaría la creación de un estado árabe independiente. Mientras tanto, el gobierno británico había emprendido el segundo de sus acuerdos en tiempo de guerra, esta vez con Francia y Rusia. El acuerdo Sykes-Picot preveía la creación de «un estado árabe independiente, o de una confederación de estados árabes» bajo la soberanía de un jefe árabe, pero añadía que Francia e Inglaterra «serán libres de establecer el control directo o indirecto que deseen... previo acuerdo con el estado árabe». Más tarde, el gobierno británico se comprometió con la causa sionista y en 1917 publicó la Declaración Balfour, sobre la que volveremos más adelante. Tanto el acuerdo Sykes-Picot como la Declaración Balfour eran contradictorios con el espíritu, si no con la letra, de la correspondencia entre Ḥusayn y McMahon. Una declaración ulterior, hecha el 7 de noviembre de 1918, conocida como la Declaración anglofrancesa, establecía que el objetivo de ambas potencias era la «completa y definitiva liberación de los pueblos que habían estado durante tanto tiempo oprimidos por los turcos, y la creación de los gobiernos y las administraciones nacionales, que deberían basar su autoridad en la libre expresión y en la iniciativa de las poblaciones indígenas». No obstante, después de la guerra los países árabes fueron denominados mandatos, elegante eufemismo en sustitución del viejo término de «esfera de influencia».

Los árabes, bajo la Jefatura de Faiṣal, hijo del jerife Ḥusayn, intentaron presentar el caso de la independencia árabe a la Con-

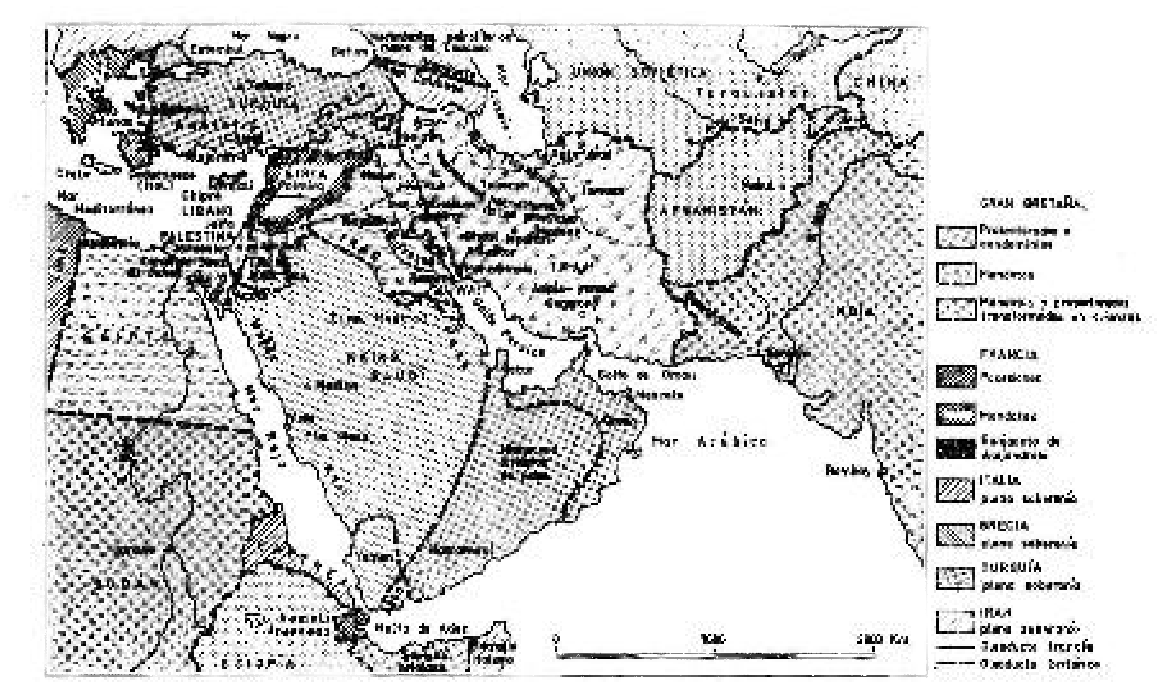


Fig. 4. *El Oriente Medio tras la paz de Lausana (24 de julio de 1923).*

ferencia de la Paz de París, pero no encontraron acogida favorable más que en el presidente Wilson, que sugirió que se enviase una comisión a la zona para poner en claro los deseos de la población. Pero la comisión King-Crane no consiguió nunca hacerse oír por las potencias, sobre todo por Francia, que intentaba llevar a cabo sus objetivos coloniales en Siria y no a la Comisión y a los deseos de los árabes, poco tiempo antes de presentarle los hechos consumados.

Faiṣal volvió a Siria de París completamente desilusionado; sin embargo, convocó un Congreso nacional sirio en junio de 1919 que procedió a trazar un programa de acción. En éste se pedía la independencia del territorio del Creciente Fértil, con Faiṣal como monarca constitucional; en segundo lugar, se rechazaba toda pretensión francesa sobre la zona, y en tercero se decidía que si las potencias insistían en imponer un mandato, aceptarían el de Inglaterra o el de los Estados Unidos pero nunca el de Francia.

No se atendió a ninguna de estas demandas; por el contrario, el ejército inglés se retiró y permitió a las fuerzas francesas, al mando del general Henri Gouraud, ocupar el Líbano.

El Congreso Nacional Sirio volvió a reunirse en febrero de 1920 y reiteró sus anteriores deseos de una Siria independiente (que incluyese el Líbano y Palestina), con Faiṣal como rey, que podría mantener lazos políticos y económicos con el Iraq. Las fuerzas francesas no prestaron atención a las reclamaciones árabes y cuando se fijaron los mandatos dos meses más tarde, en abril, a Francia se le asignó el mandato de Siria y el Líbano, y a Inglaterra los de Palestina, Transjordania e Iraq. El general Gouraud envió a Faiṣal un ultimátum el 14 de julio y diez días más tarde las fuerzas francesas entraron en Damasco, dejando a Faiṣal apenas tiempo para abandonar el país.

Los mandatos provocaron un amargo sentimiento en los árabes y con razón, ya que al país árabe más atrasado, el Ḥiŷāz se le otorgaba plena independencia, mientras que los más avanzados eran colocados bajo una tutela que no era sino una forma de ocupación apenas velada, a la cual no se le había fijado un límite de tiempo. Francia no estaba dispuesta a hacer ninguna concesión a los sentimientos nacionalistas sirios. Casi toda su política en el país fue programada en función de sus territorios norteafricanos, cuando no dictada por las sospechas de simpatía probritánicas por parte de los sirios. Pero aun cuando Francia se hubiera mostrado transigente con los sentimientos nacionalistas, se habría enfrentado con una difícil tarea porque no existía una administración eficaz, faltaban conocimientos prácticos de autogobierno y la población era variada y a menudo ingobernable. En 1925 estalló una grave insurrección

en el Ḥaurān, dirigida por los Drusos que se alzaron contra el gobernador, lo que bastó para desencadenar una insurrección general durante la cual la aviación francesa bombardeó Damasco por dos veces. No se consiguió acabar con ella hasta el año siguiente, y dos años más tarde se formaba una asamblea constituyente. Francia, sin embargo, no quería aceptar ninguna constitución que no salvaguardara su posición, de modo que disolvió la asamblea y promulgó una constitución enmendada, de su propia creación. En 1932 se creó una cámara de diputados, con una amplia represenación nacionalista, y, como consecuencia del tratado que Inglaterra había negociado con el Iraq en 1930 y que garantizaba la independencia de este último, los franceses también negociaron un tratado. Pero los términos de éste resultaron inaceptables para los sirios, porque no incluía las zonas con población predominantemente drusa y 'alawai (Francia planeaba concederles autonomía regional bajo su supervisión). Sin embargo, en 1936, Léon Blum inauguró, a la cabeza del Frente Popular, una nueva política que fue acogida favorablemente por el Bloque nacional sirio, redactándose un tratado que incorporaba las zonas discutidas. Pero el gobierno francés cayó antes de que el tratado fuera ratificado. Los intentos posteriores de entendimiento fueron saboteados por los funcionarios franceses en Siria. Éstos eran antiguos generales del ejército o funcionarios coloniales que no se entendían bien con los dirigentes gubernamentales de la metrópoli y por lo tanto hicieron todo lo que pudieron para mantener la ocupación. Cuando la región de Alejandreta (Iskenderun) fue cedida a Turquía como precio por su neutralidad en caso de una próxima guerra europa, la tensión entre los sirios y los franceses llegó hasta tal grado que el Alto mando suspendió la constitución, restableció la autonomía de los distritos 'alawíes y reasumió el control directo del gobierno. La vida política quedó suspendida en la víspera de la segunda guerra mundial.

El alto comisario francés en Siria, Gabriel Puaux, se puso del lado del gobierno de Vichy, de modo que las fuerzas británicas, unidas a las fuerzas libres francesas al mando del general Georges Catroux, reocuparon los territorios de Siria y el Líbano, y en 1941 los declararon independientes. Parece ser que estos acuerdos, lo mismo que los realizados durante la primera guerra mundial, no se pensaban tomar al pie de la letra, de modo que estalló la violencia entre fuerzas francesas y sirias, cuando éstas empezaron a comportarse como si fueran independientes, y la vida constitucional no fue restablecida hasta 1943. Las últimas tropas francesas evacuaron la zona, bajo presión inglesa, en abril de 1946, aunque Siria entró oficialmente en la Sociedad de Naciones el 12 de abril de 1945.

El Líbano, bajo mandato, tuvo una historia más tranquila que la de Siria. Tras la anexión de las ciudades costeras y las llanuras del interior, se convirtió en el Gran Líbano, que ha mantenido sus fronteras hasta el día de hoy. Un período de prosperidad siguió al mandato, sobre todo en lo que se refiere a Beirut. En 1926 el Líbano fue proclamado república y se creó un consejo representativo encargado de redactar una constitución que diese origen a un parlamento. Esta constitución, con pocos cambios, sigue aún en vigor. En 1936, los libaneses negociaron también un tratado con las autoridades francesas, tratado que tampoco tuvo tiempo de ser ratificado. Poco podía hacerse desde el momento en que estalló la guerra y el Líbano, como Siria, fue puesto bajo la ley marcial.

Cuando el Líbano fue liberado por el general Catroux, los libaneses tomaron al pie de la letra sus declaraciones sobre la independencia, pero en 1943, cuando la Cámara eligió a Bišāra al-Jūrī como presidente, los representantes de la Francia libre le arrestaron junto con el nuevo primer ministro y otros miembros del gabinete. La violencia estalló en las calles y las huelgas y manifestaciones se sucedieron durante varios días. Por último, Francia cedió a las presiones y liberó a los funcionarios. Junto con Siria, el Líbano entró en la Sociedad de Naciones y en la Liga Arabe. Las últimas tropas francesas evacuaron el país el 31 de diciembre de 1946.

A pesar de la violencia inicial, el Iraq fue más afortunado bajo el mandato inglés que Siria y Líbano. Los agentes nacionalistas habían estado adoctrinando a las tribus sobre el concepto de independencia, de modo que, cuando se anunció el mandato, estalló una insurrección general entre las tribus en julio de 1920. La insurrección fue aplastada con considerables pérdidas de vidas por ambos lados, implantándose el control inglés. Se formó un consejo de estado, pero el problema del jefe de gobierno todavía estaba por resolver. A título de compensación para Faiṣal, que había visto frustradas sus esperanzas en la independencia árabe, una conferencia convocada en El Cairo por Churchill, entonces ministro de las colonias, nombró el 11 de julio de 1921 a Faiṣal rey del Iraq.

Faiṣal era un hombre moderado y hábil, y la elección resultó afortunada. Gobernó durante once años y llevó al Iraq a la independencia total. En marzo de 1924, la Asamblea constituyente declaró al Iraq estado soberano bajo una monarquía hereditaria, y en 1930 se firmó el tratado con Inglaterra. A cambio de garantizar a Inglaterra ciertas ventajas, sobre todo en el campo de los negocios y las finanzas, el Iraq entró a formar parte de la Sociedad de Naciones en 1932, siendo el primer país árabe en conseguirlo. El Iraq había sido anteriormente el

primer país productor de dátiles, pero el descubrimiento de petróleo pronto le convirtió en uno de los países más ricos de la zona, al que poco después harían la competencia los principados del Golfo Pérsico. Las primeras concesiones petrolíferas fueron otorgadas en 1925 a una compañía británica conocida hoy como la Iraq Petroleum Company, y en 1927 los yacimientos demostraron ser verdaderamente ricos. El cincuenta por ciento de los ingresos del gobierno iraquí procedían del petróleo y le permitieron emprender un programa de desarrollo. Sin embargo, Iraq continuaba recibiendo ayuda militar y financiera de Inglaterra, lo que constituía una fuente de disgustos y fricciones con los nacionalistas. El antagonismo contra Inglaterra creció con el desarrollo del problema palestino y con el resentimiento que los iraquíes sentían hacia los ingleses por su protección al movimiento sionista. El comienzo de la segunda guerra mundial redujo la influencia británica y un golpe de estado proalemán puso al gobierno de Rašīd 'Alī al-Gailānī en el poder. Como el Iraq era de vital importancia para una Inglaterra en guerra, el país fue pronto reocupado y Rašīd 'Alī y sus partidarios enviados al exilio. Dos años más tarde, el Iraq declaró la guerra a las potencias del Eje y en 1945 firmó la Carta de las Naciones Unidas. El caudal de petróleo iraquí aumentó con el tiempo y en 1932 y 1938 se otorgaron dos concesiones más a compañías petrolíferas. Un oleoducto que llevaba el petróleo a Haifa quedó inutilizado por la guerra en Palestina, de modo que en 1950 se construyó otro de Hirkuk a Trípoli. Fue creado un ministerio del desarrollo, al que se asignaron casi las tres cuartas partes de las rentas procedentes del petróleo, con el fin de promover importantes proyectos de desarrollo en el país.

En el Ḥiŷāz el nuevo rey, Ḥusayn, no tardó en encontrarse en dificultades. Aunque se había nombrado a sí mismo rey de los Arabes, las potencias europeas sólo le reconocieron como rey del Ḥiŷāz, mientras que el resto de la península arábiga albergaba a un peligroso rival, el Wahhābí 'Abd al-'Azīz al-Sa'ūd, señor del Neŷd. En el Sur, el *imām* Yaḥyā gobernaba el Yemen, y otros príncipes dominaban minúsculos estados, como Mascate y Omán.

El jerife Ḥusayn había sido *amīr* de La Meca desde 1908, pero había pasado la mayor parte de su vida en Istanbul como huésped de honor. Creía que su descendencia del Profeta sería suficiente para apoyar su candidatura al califato cuando la guerra terminase. Esto proporcionó a Sa'ūd la excusa que estaba buscando para atacar a Ḥusayn, basándose en la herejía. Ḥusayn, cuya administración corrompida e ineficaz le había creado enemigos y cuyas constantes quejas le habían hecho perder

el apoyo británico, abdicó en 1924 frente a las fuerzas sa'ūdíes. Su hijo, 'Alī abdicó a su vez el año siguiente, dejando vía libre a 'Abd al-'Azīz II al-Sa'ūd, que se convirtió en rey del Ḥiŷāz y del Naŷd, territorio que en 1932 asumió el nombre de Arabia Saudí.

La forma de gobierno que Sa'ūd practicaba era autocrática y patriarcal. Las revueltas beduinas fueron duramente reprimidas y se intentó controlar las tribus obligándolas a adoptar una vida sedentaria. El país era pobre y tenía una economía limitada que dependía del peregrinaje y del comercio. La primera fuente de ingresos se vio restringida durante algunos años por las estrictas prácticas wahhābíes del gobernante, pero más tarde se establecieron relaciones amistosas con los otros gobernantes musulmanes y el peregrinaje se reanudó. El petróleo fue descubierto por primera vez, en cantidad limitada, en 1933, y más tarde, en 1939, en grandes cantidades. Estos recursos no fueron plenamente explotados hasta después de la segunda guerra mundial y transformaron a un estado beduino agobiado por la pobreza en uno de los reinos más ricos del Próximo Oriente.

Cuando Faiṣal fue expulsado del trono por el avance francés en Siria, su hermano menor, 'Abdallāh, pensó, en represalia, marchar hacia el Norte y atacar a los franceses. Para impedir esta temeraria empresa y aplacar a la dinastía hašimí, el gobierno británico nombró a 'Abdallāh *amīr* de un estado recientemente creado, Transjordania. En 1946, 'Abdallāh firmó un tratado con los ingleses en el que era proclamado rey de un país independiente, que no podría, sin embargo, sobrevivir más que con ayuda económica y militar inglesa, a cambio de lo cual se le concedían a Inglaterra bases militares y un inglés, el general sir John Bagot Glubb, continuó encabezando el ejército, la Legión Arabe. Durante la campaña palestina de 1948, la Legión mostró su valor y ocupó algunos territorios que el rey 'Abdallāh pronto anexionó, con gran disgusto por parte de los otros países árabes, mientras el estado asumía el nombre de Jordania. Los territorios recién adquiridos incluían a casi medio millón de refugiados palestinos, de modo que la población de Jordania se hizo mixta de árabes beduinos y de árabes palestinos. El soporte principal del trono hašimí procedía de los árabes beduinos que formaban la Legión Arabe, mientras que la oposición provenía de los palestinos más desarrollados. Cuando se supo que el rey 'Abdallāh estaba planeando llegar a una fórmula de compromiso con los israelíes, fue asesinado en 1951. Su hijo, Ṭalāl, abdicó en favor de su propio hijo, el actual rey Ḥusayn.

Egipto tuvo un destino muy diferente al de las otras provincias árabes del Imperio otomano. La declaración británica

que convirtió al país en un protectorado en 1915, rompió los lazos legales que ataban a Egipto con su soberano turco, e indujo a los Egipcios a considerar su patria como un país potencialmente independiente. Las declaraciones del presidente Wilson reforzaron esta esperanza y el 13 de noviembre de 1918 una delegación, el *Wafd*, dirigida por Sa'd Zaglūl, vicepresidente de la Asamblea, apeló al alto comisario británico y le pidió permiso para presentar las demandas egipcias de independencia a la Conferencia de la Paz de París. La petición fue denegada. Pero, sin desanimarse, los miembros del grupo, que por entonces había crecido en tamaño e importancia hasta el punto de incluir a un gran número de egipcios influyentes, intensificaron su campaña. Las autoridades británicas, subestimando la popularidad y difusión del movimiento, pensaron que podrían acabar con él arrestando a Zaglūl y a unos cuantos de sus amigos y deportándoles a Malta. Estalló entonces en Egipto una revolución a gran escala, muy bien planeada, pues el *Wafd* no sólo actuaba en connivencia con el gobierno egipcio del momento, sino que tenía amplias ramificaciones. Las autoridades británicas se vieron por fin obligadas a liberar a Zaglūl y a sus compañeros y a permitirles que fueran a París en 1919, pero allí nadie tenía tiempo para escucharles. En diciembre de ese mismo año, el gobierno británico decidió enviar a lord Milner a Egipto con objeto de esclarecer los hechos. Allí, Milner se encontró con un boicoteo masivo que le convenció de que Zaglūl y su partido eran realmente los únicos que podían negociar con Inglaterra y aconsejó que se concediese la independencia a Egipto. Pero ni el gobierno británico ni el *Wafd* pudieron llegar a un acuerdo sobre los términos de la negociación, de modo que, por último, en 1922, el gobierno británico emitió una declaración unilateral de independencia y el jedive Fu'ād fue nombrado rey de Egipto. Al año siguiente se redactó una constitución, en la que se concedía al rey el derecho a nombrar ministros y a disolver el parlamento, lo cual se convirtió en un importante factor de la inestabilidad que había de caracterizar la situación interna de Egipto durante las tres décadas siguientes.

La declaración unilateral de independencia estaba limitada por tantas restricciones que la hacían prácticamente inoperante, y los sucesivos gobiernos egipcios fracasaron en sus repetidos intentos de negociar con los ingleses algún acuerdo que garantizara la plena soberanía de Egipto y que fuera aceptable para todos los partidos políticos del país. Esta era una tarea imposible, ya que el frente nacionalista se había dividido, y únicamente bajo la presión de los acontecimientos internacionales y la agresión italiana a Etiopía se formó un gabinete de coalición

que en 1936 negoció el Tratado anglo-egipcio. Egipto entró en la Sociedad de Naciones y el odiado sistema de capitulaciones llegó a su fin: Egipto podía promulgar ahora leyes aplicables a todos los residentes en el país, incluidos los extranjeros.

Pero el tratado tenía sus desventajas, porque concedía a Inglaterra un control legal sobre Egipto. Al permitir que las tropas británicas permaneciesen estacionadas en territorio egipcio, sobre todo en la zona del Canal, el tratado daba pie a que Inglaterra se inmiscuyese en la política egipcia. De este modo, el residente inglés podía tomar partido en la política egipcia, aumentando el caos que reinaba en ésta. Los sucesivos gobiernos trataron de alterar los términos del tratado e incluso llevaron el caso ante las Naciones Unidas, de reciente creación, sin éxito alguno, hasta que un gobierno wafdista, en un afán de conseguir popularidad lo abrogó unilateralmente en 1951. Sólo después de que en 1952 una revolución derrocara a la monarquía y estableciera la república, ambos países negociaron un acuerdo por el cual el último soldado inglés evacuó el territorio egipcio en 1954.

A pesar de los diversos tratados negociados entre las potencias coloniales y los países del Próximo Oriente, que daban a estos últimos una aparente independencia, durante el período de entreguerras el poder efectivo estuvo plenamente en manos de Francia e Inglaterra; la moneda estaba vinculada al franco y la libra esterlina; la educación era supervisada por consejeros extranjeros: Francia llevaba a cabo su *mission civilisatrice* e Inglaterra contratacaba con su British Council. Además, tanto Francia como Inglaterra habían hecho inversiones considerables en estos países en forma de comercio de exportación y para entonces el petróleo se había convertido en un producto de primordial importancia. Entre 1930 y 1940 nuevas potencias aparecieron en la zona. En 1933 los Estados Unidos adquirieron concesiones petrolíferas en Arabia Saudí, mientras que en 1936 Italia emprendía el ataque a Etiopía. Alemania también recobró su interés por la zona y hacia 1938 su comercio con Egipto venía en segundo lugar después de Inglaterra. También entró en contacto con los nacionalistas disidentes, que pensaron que podrían utilizar a Alemania como palanca para echar a Inglaterra. No por ello dejaban los ingleses de controlar plenamente la economía egipcia. El Banco Nacional era inglés, al igual que el jefe de la policía. Todos los asuntos internos de cierta importancia eran revisados por el embajador inglés, uno de los cuales, lord Lloyd, hizo una cuestión de principio de hacer intervenir a las lanchas cañoneras durante tres años sucesivos. Otro, lord Killearn, llamó, en 1942, a los tanques, que rodearon el palacio y obligaron al rey a cambiar de gobierno

bajo amenaza de destronamiento. Por lo tanto no es sorprendente que los egipcios echaran la culpa a los ingleses de todo lo que iba mal. Durante treinta años continuó la lucha entre el rey, el *Wafd* y la agencia inglesa (más tarde transformada en embajada), mientras los otros partidos político representaban un papel secundario pero importante. Ni un sólo gabinete cayó por falta de un voto de confianza, y, sin embargo, la vida media de un gobierno era de dieciocho meses. La corrupción y las intrigas estaban a la orden del día. Las cosas podrían haber continuado así durante largo tiempo si en 1948 el país no se hubiera visto envuelto en una guerra para la cual no estaba preparado y en la que el ejército fue dotado de armas defectuosas. La guerra de Palestina fue el catalizador necesario y en 1952 una revolución militar destronó al rey. Al año siguiente, Egipto proclamó la república y Muḥammad Naŷib se convirtió en su primer presidente; poco después dejaría su puesto a Ŷamāl 'Abd al-Nāsir (Nasser).

b) *El problema palestino*

El problema palestino nació en 1917 cuando Balfour, entonces ministro de Asuntos Exteriores inglés, emitió una declaración según la cual su gobierno «era favorable al establecimiento en Palestina de una patria nacional para el pueblo judío... quedando claro que no habría de hacerse nada que perjudicase los derechos civiles y religiosos de las comunidades no judías existentes en Palestina». Los árabes de Palestina protestaron por la Declaración Balfour (del mismo modo que habían protestado anteriormente por la inmigración judía comenzada en el siglo XIX) porque temían que la inmigración diera origen a una mayoría judía. La población comprendía entonces 70.000 judíos y 600.000 árabes. Según estos últimos Inglaterra había hecho una promesa relativa a un territorio sobre el cual no tenía derechos legales, ya que era entonces territorio otomano y sobre el cual, en un período posterior, sólo tendría derecho de tutela como potencia mandataria: el artículo 2 del mandato especificaba la fundación de una patria nacional judía. No obstante, se sintió obligada a cumplir su promesa a los sionistas, aunque también se sentía en cierto modo obligada con los árabes, ya que la declaración estaba redactada en términos vagos y podía ser interpretada, como en realidad fue, de modo diferente en momentos diferentes y de acuerdo con las exigencias de la situación y las presiones ejercidas sobre el gobierno. Algunos, como Churchill y Lloyd George, pensaron que la promesa hecha a los sionistas debería ser preferente; otros,

que los derechos naturales de los habitantes del país deberían tener prioridad. Potencialmente, los árabes controlaban todo lo que necesitaban los ingleses en el Próximo Oriente, así que no podían permitirse el lujo de suscitar su enemistad, pero su política de compromiso, tratando de complacer a una parte y luego a otra, le enajenó tanto a los árabes como a los sionistas, que le culpaban de la situación total. La violencia no tardó en estallar entre ambos bandos.

Poco después de la Declaración Balfour, los sionistas, que ya estaban organizados, formaron *Jewish Agency for Palestine*, bajo la dirección de Haim Weizmann, que ya era presidente de la Organización Sionista Mundial. La agencia se convirtió en un gobierno en embrión: recogía fondos, compraba tierra en Palestina para establecer a los emigrantes judíos, organizaba granjas colectivas —los *kibbutzim*—, resucitaba al hebreo como lengua hablada, formaba el *Histadrut* o Confederación General del Trabajo, que pronto incluyó al 90 por 100 de los trabajadores judíos y no sólo fue una empresa económica, sino también un órgano político. En 1939 los sionistas tenían una organización militar clandestina, la *Hagganah,* y más tarde habían de formar varios grupos terroristas, entre ellos el *Irgun Zewa'i Le'umi* y la banda *Stern*. Muchos de los jefes sionistas tenían a los árabes en poca estima: Theodore Herzl, uno de los fundadores del movimiento, ni siquiera los menciona en sus diarios. Otros creían que los árabes podrían ser sometidos por la fuerza o que la oposición árabe era una creación exclusiva de los ingleses o una forma de antisemitismo, mientras que otros finalmente creían en un estado binacional donde los árabes y los judíos pudiesen vivir juntos.

La oposición árabe, por otra parte, era desorganizada e ineficaz. Los jefes árabes de las dos familias dominantes estaban demasiado ocupados en pelearse entre sí para ofrecer una línea de acción concreta o al menos un instrumento de oposición. En 1920 tuvieron lugar los primeros actos de violencia y el gobierno británico publicó un Libro Blanco que limitaba la inmigración. Pero la subida de Hitler al poder y la persecución de los judíos en Europa provocaron olas emigratorias que en 1936 causaron nuevos estallidos de violencia, los cuales amenazaron con convertirse en una insurrección rural. Los árabes sólo se apaciguaron cuando las autoridades británicas prometieron enviar una comisión real, la Comisión Peel, que redactó un informe en 1937 aconsejando la división del territorio, proyecto que fue rechazado por los árabes. No se pudo llegar a unas bases de entendimiento, ya que las dos partes interesadas reivindicaban su derecho al territorio: los árabes porque habían vivido en él durante casi un milenio ininterrumpidamente; los

sionistas porque lo habían habitado dos mil años antes y por su religión estaban agregados a aquellas tierras. Los árabes seguían estando desorganizados; sus jefes hacían orgullosas afirmaciones pero emprendían pocas acciones efectivas. Las autoridades británicas ayudaron al ejército clandestino sionista a armarse y adiestrarse, con la esperanza de utilizarlo contra una eventual invasión alemana durante la guerra, de modo que después de la segunda guerra mundial, la *Hagganah* no sólo estaba bien armada y entrenada, sino que tenía también experiencia militar por sus acciones contra las fuerzas francesas del régimen de Vichy en Siria. En 1945 las organizaciones sionistas extremistas comenzaron a perpetrar actos de terrorismo y a realizar una lucha de guerrillas, tanto contra las autoridades británicas como contra los árabes.

Inglaterra decidió entonces abandonar Palestina y dejar que judíos y árabes se las entendieran entre ellos. Para entonces, la proporción entre árabes y sionistas era de dos árabes a uno, a causa de la inmigración. Cuando la Asamblea general de las Nuevas Naciones Unidas, el 29 de noviembre de 1947, votó a favor de la división de Palestina, solución rechazada por los árabes, los estados árabes vecinos empezaron a prepararse para la guerra y defender a Palestina de la invasión sionista. Los estados árabes, incluido Egipto, consideraban el Sionismo como una manifestación del colonialismo implantado por los ingleses en el corazón del mundo árabe para destruir la homogeneidad de la zona. Por lo tanto, se sintieron obligados a defender Palestina y, a largo plazo, a sí mismos, contra lo que consideraban la intrusión de un grupo extranjero. Pero la determinación árabe no correspondía a la fuerza de sus ejércitos, que estaban mal adiestrados y pobremente armados; carecían de un mando unificado y los dirigentes de los estados implicados eran suspicaces y celosos los unos de los otros, por lo que no había cooperación de ninguna clase.

El día mismo en que las fuerzas británicas abandonaron Palestina, el 14 de mayo de 1948, el gobierno sionista provisional anunció la creación del Estado de Israel, y los ejércitos árabes avanzaron contra él mientras que más de 750.000 árabes palestinos huían, la mayoría de ellos por miedo a los actos terroristas israelíes (como la matanza de Deir Yassin, en la que todo un pueblo fue aniquilado), cuyo fin era inducir a los árabes a dejar el país, y también a invitación de algunos jefes árabes. Los Estados Unidos y la Unión Soviética fueron unos de los primeros países en reconocer al Estado de Israel. El resultado de la guerra palestina fue que los israelíes ganaron más territorio del que se les había asignado en el plan de reparto de 1947, pero sus fronteras eran vulnerables, como es fácil constatar en

un mapa. La orilla occidental del Jordán estaba ocupada por la Legión Arabe del rey 'Abdallāh y anexionada a su territorio, mientras que Egipto ocupaba la franja de Gaza. Pero aunque los estados árabes firmaron un armisticio con Israel en febrero de 1949, se negaron, y todavía se niegan, a reconocer su existencia y siguieron considerándose en estado de guerra. Las luchas fronterizas, por lo tanto, caracterizaron las relaciones entre Israel y sus vecinos, debido, sobre todo, a que los refugiados palestinos vivían en campamentos cerca de las fronteras.

En diciembre de 1948 una resolución de las Naciones Unidas reconoció el derecho de los refugiados a volver a sus hogares, pero el gobierno israelí se negó, afirmando que su presencia alteraría el carácter judío del estado. De este modo, la cuestión de los refugiados se convirtió en el núcleo de la disputa árabe-israelí. Los dirigentes de los estados árabes no supieron olvidar sus diferencias durante un lapso de tiempo lo suficientemente largo para unirse en una política constructiva. Algunos árabes pensaban que lo mejor era esperar el día en que fueran lo bastante fuertes para reconquistar Palestina por la fuerza de las armas, mientras que otros esperaban que con el tiempo Israel se vería obligado a hacer concesiones y a pasar de un estado judío a un estado mixto árabe-israelí. Sin embargo, todos los jefes competían entre sí en hacer temerarias afirmaciones. Los jefes israelíes estaban también indecisos entre la necesidad de preservar lo que habían conseguido por la fuerza y el deseo de ser aceptados por los árabes; sin embargo, adoptaron una política de represalias por la que se infligían «castigos» desproporcionados a fin de que no se emprendieran más ataques. Pero la difícil tregua entre los estados árabes y su indeseado vecino era interrumpida constantemente por conflictos fronterizos los cuales, junto con la organización de los movimientos de resistencia, los *fedayin* (en árabe *al-fidā'iyyīn*, «los que se sacrifican») y con una alianza militar firmada entre Egipto, Jordania y Siria, fueron la causa de la guerra a gran escala entre Egipto e Israel en 1956. Israel se alió con Francia e Inglaterra para conseguir la victoria. Cada uno de los tres países tenía diferentes razones para hacerlo: Inglaterra estaba irritada por que Nasser había nacionalizado el canal de Suez, lo cual había tenido lugar después de que los Estados Unidos rechazaran la petición egipcia de ayuda financiera para la construcción de la proyectada presa de Asuán, como represalia por la compra de armas que Egipto había negociado con Checoslovaquia. Francia también estaba molesta por la nacionalización del canal al que consideraba un proyecto francés, pero todavía más por la ayuda de Nasser a las fuerzas nacionalistas argelinas. Los tres países se unieron en el deseo de que cayera el

régimen de El Cairo. Sin embargo, fracasaron, pues aunque ocuparon territorio egipcio se vieron obligados a retirarse por las presiones de los Estados Unidos y de la Unión Soviética, mientras que el prestigio de Nasser crecía desmesuradamente entre los árabes. Un cuerpo de emergencia compuesto por tropas de las Naciones Unidas (UNEF) fue estacionado en territorio egipcio a lo largo de las líneas del armisticio y en el Golfo de Aqaba, para servir de amortiguador; durante los diez años siguientes las posiciones permanecieron inalteradas.

Egipto había adquirido una posición de dirigente entre los estados árabes, que contaban con su ejército en el caso de un futuro conflicto con Israel. Pero el gobierno egipcio tenía pocos deseos de ir a la guerra; debía solucionar primero demasiados problemas internos (que mencionaremos más tarde). En noviembre de 1966, después de muchos años de tensiones con Siria, Egipto firmó un tratado de defensa mutua. Siria, que estaba entonces gobernada por la extrema izquierda del partido Baath, ayudaba abiertamente a los comandos palestinos, ofreciéndoles facilidades para que se adiestraran y permitiéndoles que se infiltraran en territorio israelí. Cuando los comandos penetraron en Israel a través de Jordania, los israelíes volaron un pueblo jordano y amenazaron con tomar mayores represalias. Pero los sirios mantuvieron su actitud belicosa y unos meses más tarde, en abril de 1967, Israel contestó con un ataque a gran escala en el que se produjo un reñido combate aéreo sobre Damasco durante el cual fueron derribados seis Migs sirios. Nasser se vio obligado a responder a estos acontecimientos, para desmentir los ataques que le hacían los otros estados árabes, que afirmaban que se ocultaba tras las tropas de las Naciones Unidas estacionadas en Egipto. Por lo tanto, en mayo pidió a U Thant, secretario general de las Naciones Unidas, que retirara las UNEF. U Thant consintió y propuso trasladarlas a territorio israelí pero Israel se negó nuevamente. La retirada de las UNEF fue seguida por la ocupación por parte de las fuerzas egipcias del Golfo de Aqaba, cerrando los estrechos de Tiran a la navegación israelí. Israel consideró este acto un *casus belli* y cuando Jordania se unió a la alianza militar entre Siria y Egipto, en junio de 1967, tuvo lugar una segunda ofensiva israelí. En seis días fue ocupada la orilla occidental del Jordán, la península del Sinaí y los Altos del Golán, en Siria, tras lo cual llegó el alto el fuego.

El 22 de noviembre, el Consejo de Seguridad aprobó una resolución en la cual se afirmaba que la paz debía ser restablecida en el Próximo Oriente sobre la base de la retirada de las fuerzas israelíes de los territorios ocupados en junio, el cese del estado de guerra entre todas las partes interesadas, la ga-

rantía de la libertad de navegación a través de las aguas internacionales de la zona y la solución del problema de los refugiados. Después de algunas dudas iniciales a causa de la vaguedad de las cláusulas, Egipto aceptó la resolución, pero Israel no. La imprecisión de términos de la resolución fue causa de posteriores disputas y negociaciones, dirigidas por Gunnar Jarring, mediador de la ONU, que todavía continúan, aunque se han superpuesto a ellas las discusiones de las cuatro grandes potencias, por lo que una solución pacífica del problema parece más lejana que nunca. Mucha de la influencia que podían ejercer las potencias se ha atenuado, ya que las partes interesadas las acusan de parcialidad hacia unos u otros. Los árabes acusan a los Estados Unidos de armar y sostener a Israel, mientras que, por otra parte, las arma y las sostiene. Rusia ha suministrado en realidad a los estados árabes la mayor parte de las armas de que disponen y ha apoyado sus reivindicaciones; por eso los árabes la consideran su única amiga. La guerra de junio del 67 produjo nuevos refugiados y el gobierno israelí sólo ha permitido que un porcentaje mínimo de ellos vuelva a sus hogares en la orilla occidental, lo cual hace que el total de refugiados, antiguos y nuevos, se eleve a más de un millón y medio. Un nuevo elemento aparece ahora en escena: los propios palestinos que, cansados de dejar su destino en las incompetentes manos de los jefes árabes, han rechazado todo control y formado varios movimientos de resistencia muy diferentes de los anteriores, que, en general, estaban controlados por los estados árabes que no deseaban provocar a Israel. El más famoso de estos grupos, *al-Fatḥ* (en árabe al-fatḥ, «la conquista», «la victoria», palabra formada también por las iniciales, en orden inverso, de *Harakat al-taḥrīr al-filasṭīnī,* «Movimiento por la liberación de Palestina» está llevando a cabo en Israel actos de violencia que han provocado represalias masivas sobre países árabes por parte de las fuerzas israelíes. A pesar del debilitamiento de las organizaciones guerrilleras tras los duros encuentros con el ejército jordano en el otoño de 1970 y la primavera de 1971, no debe excluirse la posibilidad de que se produzca un nuevo conflicto árabe-israelí. Todas las iniciativas de paz de los últimos tiempos han resultado hasta ahora infructuosas.

c) *El nacionalismo árabe*

Hemos mencionado antes que los movimientos nacionalistas y el movimiento de reforma islámica estaban destinados a unirse y a crear un nuevo tipo de nacionalismo, el nacionalismo árabe, que es hoy la ideología más poderosa en el Próximo

Oriente y puede ser descrito como un esfuerzo hacia la unidad política de todos los estados árabes.

Los orígenes históricos del movimiento se pueden remontar hasta Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī, que consideraba el Islam como un lazo de unión entre todos los musulmanes, lazo que podría aglutinarles nuevamente en una *'umma* y hacerles pasar de un estado de decadencia a otro de prosperidad. Los exiliados sirios que vivían en Egipto desarrollaron el proyecto de un califato árabe como medio de reformar el Islam y contrarrestar las ambiciones panislamistas del sultán 'Abd al-Ḥamīd. Rašīd Riḍā (1865-1935) publicó artículos en su periódico *al-Manār* que difundían la noción de la superioridad de las pretensiones árabes al califato frente a las de los otomanos. 'Abd al-Raḥmān al-Kawākibī (1848-1902), natural de Alepo, era otro prófugo de la tiranía de 'Abd al-Ḥamīd. Aunque no era un pensador original (sacó la mayoría de sus ideas del *Della tirannide,* de Vittorio Alfieri, y del *The Future of Islam,* de W. S. Blunt), difundió, sin embargo, ciertas ideas que se hicieron corrientes entre los pensadores árabes. Subrayaba la superioridad básica de los árabes sobre los turcos, a quienes acusaba de corromper el Islam con su gobierno tiránico y, por lo tanto, consideraba que el deber de los árabes era actuar como guías espirituales de todos los musulmanes a través de un califa árabe. Pero el califa de Kawākibī no tendría poder político, sus funciones habían de ser de naturaleza enteramente espiritual. Este concepto no era tan nuevo como podría suponerse. Kawākibī desarrolló su pensamiento a lo largo de unas líneas que en el pasado habían estado unidas, separándose en la época moderna en dos aspectos: el espiritual y el temporal. Los *'ulamā'* del período clásico se habían dado ya cuenta de que poder y posición no siempre iban emparejados, aunque en la teoría islámica debería ser así, pero considerando que «la necesidad hace la ley» habían abierto una vía legal desarrollando el concepto de la delegación del poder o *wilāya.* Los pensadores modernistas rechazaron este expediente legal y abogaron abiertamente por un desarrollo político laico, lo cual se hizo posible al abolir Mustafa Kemal el califato de Turquía.

El primero que mencionó una nación árabe que incluiría tanto a musulmanes como a cristianos fue un libanés bastante poco conocido, llamado Naŷīb 'Azūrī. En 1904 fundó un partido, la *Ligue de la Patrie Arabe,* y escribió un libro, *Le Réveil de la Nation Arabe dans l'Asie turque,* en el cual predicaba la disolución del Imperio otomano y la independencia de los árabes. Sin embargo, 'Azūrī tuvo pocos partidarios y nadie se tomó sus escritos en serio. Pero menos de diez años después,

muchos árabes se pondrían a pensar sobre estas bases, dando así nuevo impulso a la rebelión de los árabes contra los turcos.

La situación política en Siria y Líbano bajo los mandatos había de conducir a los intelectuales de ambos países a un serio examen de conciencia y a una nueva formulación de sus principios y aspiraciones. De este modo Edmond Rabbaṭ, destacado nacionalista sirio que tomó parte en la formación del Bloque Nacional de 1937, publicó *Unité syrienne et devenir arabe* Allí definía a la nación árabe como aquella que comprendería a todos los pueblos de lengua árabe de Asia, unidos por la solidaridad creada por la religión islámica que estaba en vías de transformarse en solidaridad nacionalista. Estas mismas ideas fueron compartidas por otros árabes, porque, aunque las líneas fronterizas que había establecido el sistema de mandatos eran aceptadas por algunos que concentraban sus esfuerzos en conseguir la independencia de los países mandatarios, esas mismas fronteras eran consideradas por otros como una artificiosa invención de las potencias occidentales, destinadas a mantener a los árabes divididos y desunidos por la creación de nuevos focos de lealtad a entidades territoriales nuevas, a fin de sustraerles a la superior lealtad que debían al ideal de la unificación de todas las tierras árabes. En este contexto, la creación del estado de Israel fue considerada como una acción colonial deliberada para sembrar la disensión en la zona.

El exponente más notable del nacionalismo árabe fue Sāṭi' al-Ḥuṣrī. Aristócrata iraquí educado en la corte otomana, optó por la nacionalidad iraquí y siguió a Faiṣal al Iraq, donde fue nombrado ministro de educación. Expulsado de su país a raíz del fracaso del golpe de estado de Rašīd 'Alī, en el cual él había tomado parte, buscó refugio en Egipto. Cuando en 1940 fue fundada la Liga Arabe se puso a la cabeza de su departamento cultural. Sāṭi' al-Ḥuṣrī se esforzó por demostrar tres puntos: que un individuo no puede gozar de libertad fuera de la estructura de una nación, que el panarabismo no perjudica de ningún modo al Islam (fue antagonista tanto de aquellos que pensaban en un estado islámico, como de aquellos que pensaban en un estado totalmente secular). Por último, trató de convencer a los Egipcios de que su país formaba parte de la nación árabe.

Anteriormente, ningún árabe había considerado a Egipto como un país árabe, ni tampoco los egipcios, que se consideraban una entidad por completo diferente, tanto en lo geográfico como en lo étnico, con sus propios problemas, distintos de los de las provincias árabes. Sin embargo, cuando se formó la Liga Arabe y Egipto desempeñó un papel dirigente en su creación, fue solamente cuestión de tiempo el hecho de que se sintiera

envuelto en los asuntos árabes y en su nacionalismo. Esto sucedió especialmente cuando el nacionalismo árabe se decidió a incluir a todos aquellos que hablaban la lengua árabe (para reemplazar al Islam como fuerza motriz y así excluir a los musulmanes que no hablaban el árabe, como los pakistaníes y los turcos) y cuando se tomó como fuente de origen del movimiento la civilización islámica, en lugar de la religión musulmana. Así musulmanes, cristianos y fieles de otras religiones pudieron integrarse al movimiento sin temer que la religión musulmana se convirtiera en instrumento de opresión a su costa. Qusṭanṭīn Zurayq, eminente historiador sirio cristiano, afirmó que el profeta Mahoma había creado una cultura árabe, y que esta cultura y su historia eran el pasado común de los árabes ya fueran cristianos o musulmanes. El iraquí ʻAbd al-Raḥmān al-Bazzāz puso en guardia contra el «chauvinismo» en el Islam y destacó el hecho de que el nacionalismo árabe se basaba en una cultura árabe.

El nacionalismo árabe encontró una estructura política en el Partido Baath *(Ḥizb al-ba'ṯ al-arabī al-ištirakī,* «Partido socialista de la resurrección árabe»), fundado en 1940 en Damasco por Michel ʻAflaq. Durante años, fue un partido fundado por un intelectual de izquierdas de educación francesa, pero las circunstancias revolucionarias del Próximo Oriente, sobre todo la revolución egipcia, le llevaron a unir sus fuerzas con otro grupo, formado alrededor de Akram al-Ḥaurānī, que tenía fuertes lazos con el ejército, y pronto fue capaz de alcanzar una posición influyente y, posteriormente, de hacerse con el poder. La filosofía del Baath —nacionalismo, unidad y socialismo en la sociedad árabe— se ha convertido hoy en una de las fuerzas más poderosas del Oriente Medio. En cualquier caso, el hombre que hizo posible que el nacionalismo árabe se convirtiera en algo más que un deseo piadoso fue Nasser, pues, aunque no fue capaz de transformar esta visión en una realidad concreta, la acercó unos cuantos pasos hacia su realización.

La revolución egipcia de 1952, inspirada por Nasser y sus compañeros, los «Oficiales libres», efectuó un cambio radical, no sólo en Egipto, sino en todo el Próximo Oriente en general, y estimó a otros a emularle derrocando antiguos regímenes. La revolución egipcia acabó con un monarca corrompido y decadente que dominaba un sistema constitucional pluripartidista el cual, en sus últimos tiempos, había demostrado una decadencia moral y una indiferencia hacia el bienestar público sólo equiparable a su torpeza.

Egipto estaba en un momento crucial: enfermedades, ignorancia y pobreza eran los problemas más graves. Un grupo fanático de reformadores puritanos, los Hermanos Musulmanes,

estaba ganando poder e influencia, presto a tomar el poder e imponer una forma reaccionaria de gobierno en nombre de la reforma islámica. Inglaterra, cuyas tropas seguían estacionadas en la zona del canal, continuaba inmiscuyéndose en la política egipcia y se negaba a reconsiderar el tratado anglo-egipcio de 1936, incluso después de que éste fuera abrogado unilateralmente por un gobierno wafdista en 1951. La guerra de 1948 en Palestina fue el catalizador que llevó al ejército, hasta entonces baluarte de la monarquía, a tomar el poder (23 de julio de 1952). Durante algún tiempo, el genial general Naŷīb fue presidente de la República de Egipto, pero pronto fue reemplazado por Nasser, que estableció una forma totalitaria de gobierno con un solo partido e introdujo una forma de socialismo, basado en la propiedad estatal y en la nacionalización de los recursos del país como medio para conseguir la justicia social. Se comenzó por la reforma agraria —cuestión discutida desde la revolución de 1919, pero nunca realizada por los evidentes intereses creados y porque el parlamento estaba dominado por los terratenientes—, que limitó la posesión de la tierra y dividió los grandes latifundios en pequeñas propiedades. Esta reforma fue seguida por otros decretos sobre la nacionalización de otros recursos, siendo los más importantes los aprobados entre 1960 y 1962. Tras la guerra de 1956, comenzaron a ser confiscadas las propiedades de los ciudadanos franceses e ingleses, más tarde nacionalizados los intereses bancarios extranjeros, en 1960, los egipcios y, finalmente, casi todos los sectores comerciales e industriales. Estos procesos se fueron efectuando poco a poco, ya que no hubo una planificación económica regular desde el principio, aunque posteriormente se hicieron planes quinquenales. Sin embargo, el principal propósito de estos pasos era llevar a cabo amplios programas de industrialización y también terminar con el poder de las clases ricas y conseguir el apoyo popular. La piedra angular del desarrollo egipcio fue el proyecto de la gran presa de Asuán. Egipto acudió a Occidente en busca de ayuda financiera y al principio recibió promesas, pero en 1955 Foster Dulles denegó la petición. Como represalia, y también como medio para conseguir fondos con los que financiar el proyecto, Nasser nacionalizó el canal de Suez. Este primer movimiento atrajo hacia Nasser la admiración de las poblaciones árabes, que empezaron a considerarle un posible jefe y, en cualquier caso, un héroe.

Otros acontecimientos que habían tenido lugar durante el año anterior, 1955, también habían contribuido a acrecentar la talla internacional de Nasser, sobre todo la conferencia de Bandung y un acuerdo militar entre Siria, Egipto y la Arabia Saudí para contrarrestar el Pacto de Bagdad (alianza entre Inglaterra, Iraq,

Irán, Turquía y Pakistán) que se oponía a la corriente neutralista y anticolonialista que prevalecía en la zona.

El segundo movimiento comenzó con el ataque a Egipto efectuado en 1956 por Inglaterra, Francia e Israel. Los acontecimientos subsiguientes convirtieron la derrota en una victoria moral que elevó el prestigio de Nasser en el mundo árabe, aunque no siempre entre los jefes árabes, de modo que su retrato comenzó a presidir cafés y bazares. Para los árabes, era el único hombre con el prestigio y el valor necesarios para convertir el nacionalismo árabe en una realidad. El otro hombre fuerte era Nūrī al-Sa'īd, del Iraq, que también soñaba con la unión árabe en todo el Creciente Fértil, pero era demasiado anglófilo y su proyecto habría significado tan sólo la continuidad de la hegemonía hašimí en la zona, en lugar de introducir un cambio revolucionario.

La doctrina de Eisenhower de 1957 dio nuevo impulso al movimiento panárabe, especialmente cuando, en julio de 1958, los *marines* de los Estados Unidos desembarcaron en el Líbano, si bien es verdad que a petición del presidente libanés Kāmil Šam'ūn, para intervenir en un asunto interno. Pero ahora se sospechaba que los americanos albergaban designios imperialistas hacia este territorio e intentaban llenar el «vacío político» dejado por Francia e Inglaterra, de modo que la buena impresión dejada por ellos el año anterior se disipó. 1958 fue un año crítico para los gobiernos del Próximo Oriente. En febrero, Siria y Egipto se unieron para formar la República Arabe Unida (RAU), como expresión concreta del panarabismo. Las razones para la unión eran muchas, pero a pesar de algunas fuentes occidentales, que la describen como una toma de posesión de Siria por parte de Nasser, fue en realidad Siria la que tomó la iniciativa y la impuso a Nasser, que no estaba decidido a ello por pensar que la medida era prematura. Pero el presidente sirio, Šukrī al-Quwatlī, y el partido Baath insistieron en la fusión por miedo a un golpe de estado comunista. Nasser accedió, a condición de que Siria, como Egipto, disolviera sus partidos políticos y de que se coordinaran las políticas económicas de ambos países. Ambas condiciones iban a ser la causa principal de la disolución de la RAU en 1961, porque el Baath no se consideró incluido en el decreto de disolución de los partidos políticos y se pasó a la oposición cuando se dio cuenta de que no habría excepciones. La economía siria sufrió un duro golpe con la fusión y las clases ricas se irritaron por la política de nacionalización, lo mismo que muchos sirios cuando funcionarios egipcios empezaron a controlar el gobierno de Siria. Esto determinó la separación, engendrada por una alianza del ejército, los políticos y los ricos industriales y terratenientes.

En julio de 1958 tuvo lugar una guerra civil en el Líbano, dirigida por elementos pronasseristas que luchaban contra el gobierno de Šam'ūn. La disputa se resolvió en un gobierno neutral, que no era totalmente favorable a Nasser. En Jordania se produjeron desórdenes (incitados por los nacionalistas panárabes, que habían conseguido la dimisión del general Glubb como comandante de la Legión Arabe en 1956 y que habían continuado sembrando la agitación hasta que en 1957 se declaró la ley marcial), y por último el rey Ḥusayn tuvo que apelar a Occidente para salvar su trono, siéndole enviadas tropas británicas desde Chipre. Este estado de agitación en la zona, creado por elementos pronasseristas y panárabes, aumentó las diferencias entre Nasser y los otros jefes de estado árabes, aunque las poblaciones cada vez prestaban un apoyo más entusiasta al primero. A sus ojos representaba el elemento progresista y revolucionario, mientras que sus gobiernos seguían aferrados al estilo decimonónico, apelando a las potencias extranjeras en busca de ayuda contra sus propios pueblos y de protección para sus intereses creados.

Sin embargo, la mayor sorpresa del año fue la insurrección militar que tuvo lugar en el Iraq el 14 de julio. Con ella acabó violentamente la dinastía hašimí, que fue asesinada junto con el primer ministro, Nūrī al-Sa'īd, y alrededor de unas doscientas personas más. Al principio muchos pensaron que la revolución supondría el advenimiento de un régimen pronasserista, pero cuando 'Abd al-Karīm Qāsim se hizo finalmente con el poder, purgó a los elementos panárabes y siguió una política simpatizante con el Partido Comunista y con la URSS. Qāsim fue posteriormente asesinado a consecuencia de un golpe de estado del Baath en febrero de 1963.

En marzo de ese mismo año tuvo lugar también en Siria un golpe de estado dirigido por el Partido Baath que llevó al poder a sus miembros. Siria e Iraq procedieron así a un acercamiento y su política fue programada por el ejecutivo panárabe del Baath. El ala moderada del partido fue pronto arrinconada, en 1966, por el ala de la extrema izquierda, que arrestó y encarceló a los moderados. Esta facción, prochina, criticó tanto a Nasser como a la Unión Soviética por «haberse comprometido con las fuerzas de la reacción», y sostiene la necesidad de una «lucha permanente».

La secesión de Siria de la RAU decidió a Nasser a dejar de lado, por el momento, a la política panárabe para concentrarse en los asuntos internos del país. Anunció sus intenciones y afirmó que pretendía separarse de los elementos del Próximo Oriente que él tachaba de «reaccionarios», con lo cual señalaba a casi todos los jefes de estado, a fin de concentrarse en los

muchos problemas de Egipto. Si esta política se hubiera seguido, quizá las reformas en Egipto habrían progresado más rápidamente, pero Nasser estaba empeñado también en la destrucción de la «reacción» en la zona y su aislamiento no duró mucho. En 1962 se vio envuelto en el conflicto del Yemen, donde un golpe de estado militar había derrocado temporalmente al *imām* y establecido un gobierno republicano que pidió ayuda a Nasser. El Yemen pronto se dividió en dos bandos: uno monárquico, en torno al *imām,* que era apoyado por la Arabia Saudí, y otro republicano, dirigido por el general Sallāl y ayudado por las fuerzas egipcias. La larga y costosa campaña yemení, en la que Egipto se encontró empantanado, absorbió gran parte de sus recursos. La situación no se ha resuelto aún y ha envenenado las relaciones entre la Arabia Saudí y Egipto, haciendo sospechosos los móviles de este último.

El golpe de estado que en el Iraq sustituyó a Qāsim por un grupo militar del Baath impulsó otra vez a Egipto, Siria e Iraq a una unión sobre una base federal, que se quedó en proyecto a causa de las sospechas mutuas. En cualquier caso, los golpes de estado se han sucedido a velocidad vertiginosa, de modo que la inestabilidad reina en Siria y en el Iraq. El último golpe de estado en este último país tuvo lugar en 1968.

La guerra de junio de 1967 estremeció a todo el mundo árabe y le hizo darse cuenta de la necesidad de un examen de conciencia. En Egipto provocó una depuración del aparato militar y de seguridad y llevó a los estudiantes a manifestarse en la calle, por primera vez en quince años, como protesta contra la corrupción y el abuso de poder. En Iraq tuvo lugar otro golpe de estado. El rey Ḥusayn de Jordania está al borde del precipio, con la mitad del país ocupado por Israel y los comandos de al-Fatḥ desafiando su autoridad. La guerra puso, pues, de manifiesto que el nacionalismo árabe era todavía una ideología potente, pero que tenía un largo camino que recorrer antes de que su realización fuera en algún modo posible; sobre todo demostró que la zona está en proceso de evolución y necesita reformas tanto en el interior como en lo relativo a su política exterior. Todas estas reformas requieren grandes inversiones a largo plazo y, en último término, dependerán del resultado del conflicto árabe-israelí y de que la paz se imponga o no en todo el sector.

d) *La cultura*

Es tarea difícil, si no imposible, intentar esbozar el panorama de la cultura del Oriente Próximo en el período referido. Por lo tanto, nos limitaremos a señalar las principales corrientes

culturales que tuvieron lugar en Egipto, ya que, siendo este país el centro cultural del mundo de habla árabe, sirvió de modelo a la totalidad, aunque a menudo en la vanguardia respecto a los otros países.

Hasta el siglo XIX las actividades culturales de Egipto fueron similares a las del resto del mundo musulmán. El arte, que comprendía principalmente la arquitectura con sus trabajos complementarios en madera, metal, estuco, vidrio, etc., conoció una época de apogeo y no comenzó a decaer en gusto y en calidad hasta el siglo XVIII. La literatura, del mismo modo que las otras actividades doctas, estaba confinada al grupo de los *'ulamā'* y místicos, aunque hubo ejemplos de funcionarios del gobierno e incluso mercaderes que fueron también poetas. Los *'ulamā'* no produjeron únicamente obras sobre temas religiosos o legales, sino que también nos han dejado poesías, cronologías, diccionarios, biografías, compendios de medicina y obras de astronomía. La decadencia general que había afectado política y económicamente a todo el Oriente Próximo, también había de afectar a sus aspectos artísticos e intelectual. Sin embargo, destacaron algunos nombres prestigiosos: Šayj Murtadā al-Zabīdī (1732-1791), nacido en la India, que, tras largos viajes de estudio, se estableció en El Cairo, enseñó en la universidad de al-Azhar y escribió el *Tāŷ al-'Arūs,* diccionario de enorme valor para el estudio de la lengua árabe, que sigue siendo una obra clave en la materia. Šayj Muṣṭafā al-Bakrī escribió sobre temas místicos e introdujo la orden de los Jalwatiyya en Egipto hacia finales del siglo XVIII; había nacido en Siria, pero pasó gran parte de su vida en Egipto. Šayj 'Abd al-Raḥmān al-Ŷabartī (1753-1825), cuya familia era originaria de Etiopía, pero llevaba varias generaciones establecida en Egipto, mereció el título de primer historiador moderno por su crónica de Egipto *'Aŷā'ib al-Aṯār fi-l Tarāŷim wa-l Ajbār.* Con todo, al-Azhar, el centro intelectual más prestigioso de todo el mundo musulmán, había perdido gran parte de su fuerza de atracción. En el pasado, la universidad de al-Azhar había ejercido una función rectora en todas las ramas del saber, pero posteriormente los *'ulamā',* salvo excepciones, se contentaron con seguir el camino trillado y producir comentarios y glosas de obras secundarias, en lugar de emprender nuevos estudios o experimentar nuevos métodos. Algunas de las ciencias antaño más características de la vida intelectual musulmana, como la medicina o las ciencias racionales, decayeron casi hasta el punto de extinción. Aunque se escribió mucha poesía, y alguna muy buena, seguía atada a las formas tradicionales, como toda la vida cultural de la época. Quizá el único campo que continuó floreciendo y reno-

vándose fue el de la literatura popular oral en sus diversas formas, como prosa rimada, zéjeles y cuentos.

Los acontecimientos del siglo XIX habían de producir cambios no sólo en la situación política, sino también en la cultural, de modo que la modernización de la burocracia encontraría eco en los nuevos estilos literarios y en el florecimiento de nuevas ramas del conocimiento. Las misiones culturales de Muḥammad ʻAlī en el extranjero y sus nuevas escuelas introducirían a una pequeña élite en el pensamiento occidental, pero hasta el reinado de Ismāʻīl no se estableció la educación secular moderna, con nuevas escuelas primarias y secundarias. Durante su reinado, aumentaron los periódicos en número y en variedad, y el teatro fue por primera vez verdaderamente fomentado con la construcción de dos teatros, uno en El Cairo y otro en Alejandría.

La modernización, fuertemente protegida por Ismāʻīl, produjo nuevas formas en el arte. Así, la difusión de la actividad periodística fomentó un nuevo estilo literario, el ensayo, que había de culminar en los artículos de Muṣṭafā Kāmil, Luṭfī al-Sayyid, Muḥammad Ḥusayn Haikal y Ṭāhā Ḥusayn, de modo que cualquier hombre con ambiciones políticas o literarias encontraba un foro en la prensa de la época, desde 1890 en adelante. La prensa fue también el vehículo de introducción de las traducciones de obras extranjeras, tanto científicas como literarias. Así, la revista *al-Muqtaṭaf,* fundada en 1885 por dos refugiados sirio-libaneses, Fuʼād Sarrūf y Fāris Nimr, se dedicaba a la divulgación científica. *Al-Hilāl* (La Media Luna), fundada en 1892 por otro sirio, Ŷurŷī Zaidān, era más ecléctica e introdujo en el mundo árabe la novela histórica, con una serie que él mismo escribió utilizando personajes del pasado árabe como protagonistas.

El teatro floreció primero bajo Ismāʻīl hasta que, en sus intentos de solucionar los abusos de la época, se dedicó a satirizarle. Entonces se introdujo la censura, tanto en el teatro como en la prensa. Como el teatro no es una actividad artística indígena, aunque algunos estudiosos han tratado de buscarle precedentes en el teatro de sombras, tuvo un desarrollo lento, y al principio la mayoría de las obras fueron traducciones o adaptaciones de obras francesas; así, por ejemplo, *Tartufo* fue adaptada con el título de *Šayj Matlūf.* El único teatro realmente nativo surgió entre 1930 y 1940 con las obras de Tawfīq al-Ḥakīm y las comedias de aquel equipo sin par que formaron Naŷīb al-Riḥānī y Badīʻ Jairī. Juntos, estos dos hombres escribieron o adaptaron libremente, sobre todo del francés, un número considerable de obras teatrales que se han convertido en clásicos del teatro de hoy y que todavía están por estudiar como

soberbios retratos del carácter y las características de los egipcios.

Si es cierto que existió un teatro o una novela egipcios, en el caso de la poesía debemos hablar de poesía árabe. Esta forma de arte existe, casi inmutable, desde hace varios siglos, y especialmente desde finales del siglo VII, en que el lingüista al-Jalīl estableció los dieciséis metros clásicos. Un verdadero cambio en la poesía tuvo lugar, no obstante, en el siglo XX, con la creación de nuevas escuelas, como consecuencia de la aparición de nuevas fuerzas sociales y políticas. La primera y más tradicional de estas escuelas fue la de los poetas neoclásicos, que tenían, por así decir, un pie en el pasado y otro en el presente. El elemento más eminente de esta escuela fue Aḥmad Šawqī, poeta de la corte de 'Abbās Ḥilmī II (1892-1914), exiliado luego a Andalucía, donde escribió algunas de sus mejores obras. Šawqī fue llamado «el príncipe de los poetas» (*amīr al-šu'arā'*) título que en 1961 fue conferido también al poeta libanés Bišāra al-Jurī.

La segunda escuela fue la romántica, formada por árabes emigrados a América. El poeta más notable de este grupo fue Ŷibrān Jalīl Ŷibrān; otros, menos conocidos en Occidente, fueron Iliyā Abū Māḍī y Mījā'īl Nu'aima, los tres de origen libanés, que vivieron en los Estados Unidos. Otro libanés, Sa'īd 'Aql, fue el padre de la escuela simbólica, a la que pertenecieron también Ibrāhīm Ṭūqān, un jordano cuyas obras póstumas fueron publicadas gracias a los esfuerzos de su hermana Fadwā, también poetisa, y Nizār Qabbānī, sirio, y Bišr Fāris, egipcio de origen sirio.

Más recientemente, en los últimos veinte años, Iraq ha producido poetas comprometidos en la causa de la revolución literaria, social y política. Estos poetas *engagés* se han liberado de la rigidez de la lengua clásica, así como de otras convenciones literarias. Una mujer, Nāzik al-Malā'ika, fue uno de los primeros en usar técnicas modernas, y es considerada hoy la principal poetisa árabe; otro poeta perteneciente a este grupo es Badr Šākir al-Sayyāb (m. 1964).

En el siglo XX se escribió la primera novela egipcia, *Zainab* (1914), de Muḥammad Ḥusayn Haikal, que, aunque escrita en un estilo afectado y artificioso, significó un punto de partida. Esta forma artística arraigó rápidamente porque tenía antecedentes en el tipo de relato corto llamado *maqāma*. Otros autores continuaron la obra de Haikal y el género pronto produjo novelas y relatos cortos de manos maestras como las de Tawfīq al-Ḥakīm, y Naŷīb Maḥfūz, 'Abd al-Raḥmān, al-Šarqāwī y muchos otros. Con el tiempo, el afectado estilo clásico de los escritos árabes evolucionó hacia unas formas más manejables,

plegándose a las exigencias de la acción política y de la prensa de información, hasta terminar escribiendo (algunos puristas hablan de degeneración) en árabe coloquial. Nuestros días, tiempo de agitación política y social, son también un período de experimentación en el estilo, forma y contenido. El teatro del absurdo, con traducciones de Genet y de Ionesco, va a la par con las traducciones de los dramas clásicos griegos. Los poetas escriben en el estilo de E. E. Cummings o de otros modernistas y han desarrollado una nueva escuela de poesía que intenta liberarse de todas las normas clásicas y hablar con lenguaje propio. Los críticos han emprendido una batalla en pro o en contra de estas nuevas formas. El teatro, la novela y el cine han dado un salto adelante en cuanto a popularidad, mientras que la poesía se ha quedado rezagada.

No sólo la literatura ha cambiado de estilo y contenido, sino también la pintura y la escultura. El arte árabe, que anteriormente se había concentrado en la arquitectura, la decoración interior o el trabajo de artesanía, en el siglo XX se ha ampliado a dos nuevos campos: la escultura y la pintura como formas puras de arte. En la década de 1930, Mujatār adoptó, durante algún tiempo, motivos faraónicos antes de encontrar su propio estilo y convertirse en el primer escultor egipcio. La pintura, que durante largo tiempo siguió las escuelas francesa e italiana, ha desarrollado un estilo nativo en la manera y en el uso del color y del movimiento que es típico de la luz y la estructura de la región, y ha desembocado en una escuela local o más bien en varias escuelas locales.

Después de haber estado estancada durante varias décadas, la vida cultural se despertó repentinamente a mitad del siglo XX, no sólo en Egipto, sino en todo el mundo árabe, produciendo un sentimiento de entusiasmo y excitación en la presente generación de escritores, poetas y artistas que se ha contagiado a la población, y ésta, antes indiferente a tales formas artísticas, consideradas prerrogativa de las clases superiores, ahora las descubre y participa activamente en ellas. En el pasado, los pintores y artistas en general tenían que depender de la generosidad de un mecenas para sobrevivir; hoy el gobierno ha sustituido al mecenas y así los artistas sobresalientes pueden continuar su trabajo bajo la égida de instituciones tales como el ministerio de la cultura, la escuela de Bellas Artes y nuevos talleres que en general dependen de la universidad del estado y que intentan revivir gran parte de la perdida artesanía egipcia, como trabajos en metal, vidrio y madera y las labores textiles.

6. Africa septentrional

El hundimiento del Imperio almohade en 1269 significó, para la mitad occidental del mundo islámico, el final del período de los grandes imperios, que abarcaban Africa septentrional, Egipto y España. Africa septentrional se dividió en los tres sultanatos de los Marīníes (1269-1465) en Fez, los 'Abdalawādíes (1235-1554) en Tremecén y los Ḥafṣíes (1229-1569) en Túnez. Varios intentos de los Marīníes, tendentes a conservar la unidad con España (1275-1344) y a restablecer la unidad de Africa septentrional (1347-1357) fracasaron. La hegemonía de los Ḥafṣíes sobre Africa septentrional en el siglo xv (1424-1472) fue puramente nominal. Sin embargo, el fracaso de la política imperial no condujo, a diferencia de lo que ocurrió en Europa occidental durante la misma época, a la aparición de monarquías nacionales. Ninguna de las tres dinastías de Africa septentrional, ni de las que les sucedieron, consiguió consolidar sus reinos valiéndose de una organización administrativa central unificada. La Administración siguió limitada, de acuerdo con el viejo modelo imperial, a un territorio pacificado *(bled el-majzen,* clas. *bilād al-majzan).* El resto del reino *(bled el-siba,* clas. *bilād al-sā'iba)* era gobernado por caudillos tribales, que si bien reconocían nominalmente la autoridad de las dinastías, no toleraban, sin embargo, la sumisión al gobierno central, sobre todo en el aspecto fiscal y jurisdiccional. La subsistencia de la organización administrativa imperial, con fronteras poco delimitadas entre la administración central y las federaciones tribales descentralizadas caracterizó la historia de Africa septentrional desde el siglo XIII hasta los siglos XIX y XX en los que Francia, España e Italia introdujeron, con la colonización, nuevas formas de organización política.

La historia de esta zona hasta la época de la colonización puede subdividirse en dos períodos: el de los últimos reinos beréberes y el de la dominación turca o de las dinastías jerifianas. La historia de la colonización puede subdividirse a su vez en otros dos periodos: el de la dominación colonial europea y el de la independencia. A lo largo de estos cuatro periodos, Africa septentrional ha atravesado un proceso de decadencia del orden imperial, de destrucción de éste por la implantación del estatuto de colonias o protectorados, que no pro-

dujo una reordenación radical, y de una tardía —y más o menos revolucionaria— renovación siguiendo el ejemplo de las democracias de masas de Occidente.

I. LOS CUATRO ULTIMOS REINOS BEREBERES: (HAFSIES, MARINIES, 'ABDALWADIES Y WATTASIES)

Ya antes del hundimiento del Imperio almohade, una amplia zona que comprendía el actual Túnez y la Argelia oriental se había hecho independiente bajo el mandato de uno de sus gobernadores. Este gobernador, Abū Zakariyyā' Yaḥyā (1228-1249), descendía de la familia de los Ḥafṣíes, que había asumido un importante papel dentro de la federación tribal almohade. Abū Zakariyyā' se declaró independiente en 1229, cuando el pretendiente almohade al trono, al-Ma'mūn (1228-1232), como contrapartida de la ayuda militar de Fernando III de León y Castilla (1199-1252), consintió la construcción de una iglesia cristiana, autorizó las misiones cristianas y derogó el dogma establecido por el fundador del Imperio, Ibn Tūmart (m. 1128).

A la declaración de independencia de los Ḥafṣíes siguió en 1245, en el oeste de Africa septentrional, la separación de la rama marīní de los almohades. Tras el derrocamiento de éstos en 1269 por los Marīníes, la federación tribal de los 'Abdalwādíes, hasta entonces leal, se declaró independiente en Argelia occidental. A diferencia de lo que había venido ocurriendo en Africa septentrional, las motivaciones religiosas no desempeñaron un papel directo en la caída de los almohades, si bien los juristas mālikíes celebraron el fin de los dogmas almohades. Las nuevas dinastías de los Marīníes, de los 'Abdalwādíes e incluso de los Ḥafṣíes, que se habían hecho independientes como defensores de los almohades, juzgaron oportuno apoyar a la escuela mālikí. Los debates teológicos, que habían cobrado acentos antimālikíes debido a los dogmas almohades de la unidad de Dios y de la infalibilidad del Mahdī (Mesías) Ibn Tūmart, fueron arrinconados por las discusiones jurídicas sobre el afianzamiento del orden social de la comunidad (propiedad, división de la herencia, oficios, comercio, impuestos) y de sus formas legales. El único pensador que se elevó por encima de estas discusiones fue Ibn Jaldūn (1332-1406), que en la introducción *(Muqaddima)* a su historia universal *(Kitāb al-'ibar,* «Libro de los Ejemplos»), enlazó con los temas de al-Gazālī (1058-1111), Ibn Ṭufayl (m. 1186) o Averroes (Ibn Rušd, 1126-1198). Ibn Jaldūn fue, además, el único que abordó el problema de por qué Africa septentrional, a pesar de la existencia de

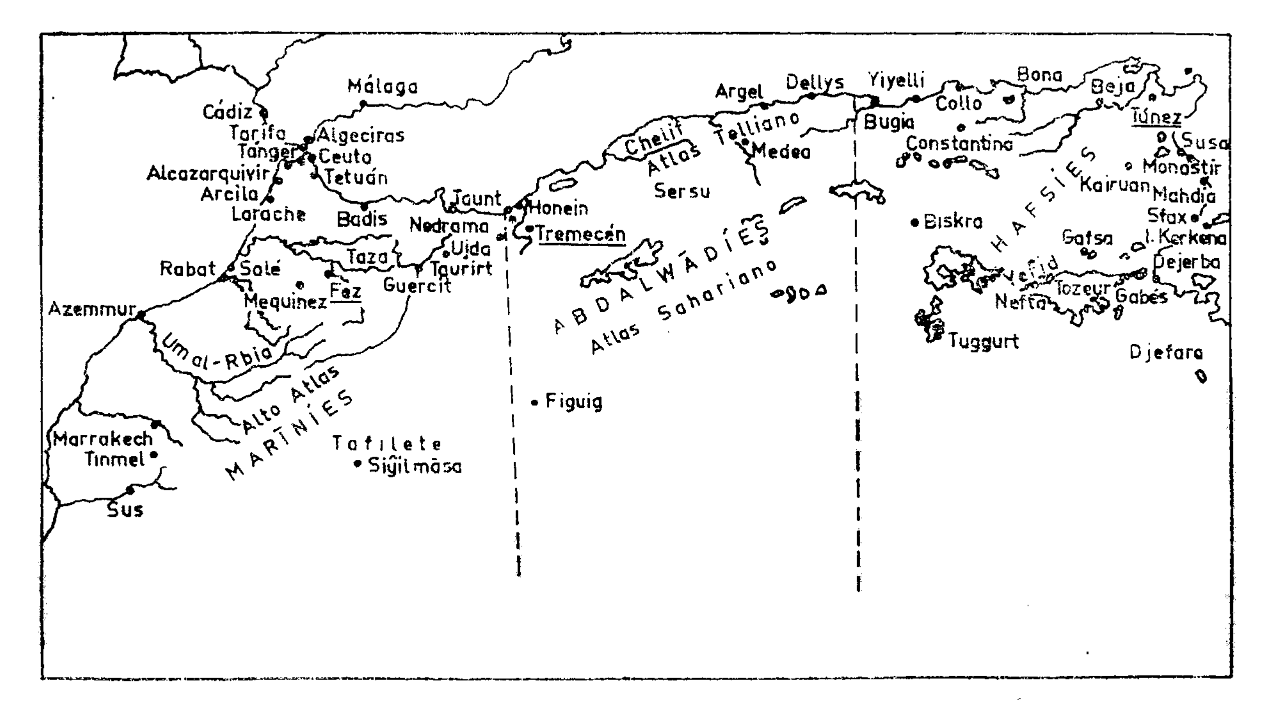


Fig. 5. *El Mogrib hacia finales del siglo XIII.*

detalladas normas jurídicas, para obtener un orden social estable, no podía salir de sus crisis políticas, constantemente repetidas.

El Ḥafṣí Abū Zakariyyā' Yaḥyā consiguió, poco tiempo después de la obtención de la independencia, extender su reino hacia occidente hasta Argelia (1235). Su sucesor, Abū 'Abdallāh Muḥammad I al-Mustansir (1249-1277), que en 1258, tras la caída de los 'Abbāsíes en Bagdad, reivindicó con éxito pasajero el califato, logró mantener la paz. Sin embargo, sólo a la casualidad hay que atribuir el hecho de que los Ḥafṣíes escaparan a una peligrosa amenaza exterior: una cruzada emprendida en el verano de 1270 por San Luis (1226-1270) y su hermano, Carlos de Anjou, rey de las Dos Sicilias (1256-1284), motivada por la existencia de créditos e impuestos atrasados, se vio interrumpida por la muerte de Luis durante el sitio de Túnez. Los impuestos, cuyo pago había interrumpido Muḥammad al-Mustanṣir, se venían pagando, desde la época de Roger II (1130-1154), a los normandos y sus sucesores en Sicilia, en contrapartida a su protección del tráfico marítimo.

Desde la irrupción de los normandos, el Mediterráneo occidental se hallaba bajo el control de los reinos cristianos. En el siglo XIII éstos intentaron, además, adueñarse de las ciudades costeras de Africa septentrional. La cruzada del año 1270 constituye un ejemplo de estas tentativas, que reflejan un interés económico creciente en Europa: a raíz del retroceso de los musulmanes en Sicilia y España, y del dominio de los centros comerciales del Mediterráneo, se ofrecía a los comerciantes de los países cristianos la oportunidad de apoderarse del comercio entre el Norte y el Sur desarrollado por los musulmanes, gracias al oro del Sudán occidental que llegaba a través del Sahara.

Después de la muerte de Mustanṣir, se quebró la unidad del Imperio ḥafṣí. La revuelta de mayor consecuencia fue la de un artesano de Bugía, Ibn Abī 'Umāra (1283-1284), que se hizo pasar por un descendiente de la dinastía ḥafṣí y conquistó la capital, Túnez, con ayuda de las tribus árabes. La revuelta fracasó un año más tarde, pero las tribus consiguieron la concesión de privilegios fiscales *(iqṭā')* a determinados territorios del *Majzan* que les fueron asignados, reduciendo con ello el poder de la dinastía. La revuelta es también interesante porque demuestra la importancia adquirida a lo largo de esta época por las ciudades, es decir, por el poder político apoyado en el capital y en el trabajo artesano y no en la posesión de la tierra. Sin embargo, la importancia de las ciudades era sólo relativa, en la medida en que para tomar el poder necesitaban el apoyo de aquellas fuerzas de cuya intervención habían sido defendidas

por la dinastía: las federaciones tribales que basaban su fuerza en la propiedad agraria. A la revuelta de Ibn Abī 'Umāra siguió una escisión de la dinastía (Constantina y Túnez) que duró más de veinte años y sólo pudo ser superada por la presión de la administración del *Majzan,* que se había conservado intacta (1309). Abū Yaḥyā Abū Bakr II al-Mutawakkil (1318-1346) extendió de nuevo el *Majzan* y reconquistó la isla de Yerba, ocupada por Aragón. Sin embargo, la espectacular serie de conquistas del Marīní Abū'l-Ḥasan 'Alī (1331-1351) en los años 1346-47 redujo a la nada la obra pacificadora. El intento de Abū'l-Ḥasan de integrar a las tribus árabes federadas en el ejército regular condujo a una derrota de enormes proporciones. Asimismo su hijo Abū 'Inān Fāris (1348-1358), que trató de salvar la obra de su padre y reconquistó (1358) Africa septentrial, atacada entretanto por la gran peste (1348-49), fracasó ante el mismo problema.

Después de la retirada de lo Marīníes, la dinastía de los Ḥafṣíes consolidó su poder. Bajo los gobiernos de Abū'l-'Abbās Aḥmad II (1370-1394), Abū Fāris 'Abd al-'Azīz (1394-1434) y Abū 'Amr 'Uṯmān (1435-1488) se desarrolló una cierta prosperidad, si bien precaria, basada en las incursiones corsarias, que alcanzaron su auge hacia fines del siglo XIV. El sitio de Mahdia (1390) por una flota veneciano-genovesa constituyó la primera reacción de los países cristianos ante la reaparición de navíos musulmanes en el Mediterráneo occidental.

El auge de la dinastía marīní fue obra del sultán Abū Yūsuf Ya'qūb (1258-1286). Tras la conquista de la capital almohade, Marrakech (Marruecos), los Marīníes, en respuesta a los ruegos de Granada, se dirigieron a España. El avance del rey castellano (toma de Cádiz en 1262), del cual era vasallo Granada, motivó la llamada a los Marīníes. Abū Yūsuf venció en 1275 al ejército y en 1279 a la flota de Castilla. Sin embargo, las victorias sólo trajeron una paz transitoria, y en 1291 Tarifa pasó a manos castellanas. Cuando Alfonso XI (1312-1350) reemprendió en 1337 la Reconquista, dio comienzo la última fase de la presencia musulmana en España. Abū'l-Ḥasan (1331-1351), llamado por Granada para ayudar a los Musulmanes españoles en su lucha contra Castilla, sufrió dos graves derrotas, una en 1340 ante Tarifa y otra en 1344 en Algeciras. A partir de este momento y hasta la caída de Granada (1492) y su expulsión de España (1610), los musulmanes españoles fueron abandonados a su suerte. La liquidación de la aventura española hizo que Abū'l-Ḥasan pudiera concentrarse enteramente en la conquista del Magrib. Primero ocupó Tremecén, capital de los 'Abdalwādíes (1337), y diez años más tarde conquistó Túnez.

Las dinastías de los 'Abdalwādíes en Argelia occidental y de

los Marīníes en Marruecos estaban emparentadas entre sí, pero se hallaban enemistadas desde la época de los almohades. Tremecén era la estación final de una importante ruta de caravanas que partía del Sudán occidental, y su posición entre los reinos de los Marīníes y los Ḥafṣíes convertía a esta ciudad en un objeto apetecible. Otro peligro constante para los 'Abdalwādíes era la proximidad de los montes Tell, donde vivían numerosas tribus nómadas árabes. Tremecén resistió los ataques marīníes hasta 1337. Tras la derrota de Abū'l-Ḥasan, la dinastía de los 'Abdalwādíes consiguió mantener su independencia hasta 1389, cayendo, sin embargo, más tarde, hasta la conquista turca (1554), bajo la dominación de sus vecinos.

El Imperio marīní, agotado por las inútiles expediciones de conquista de Abū'l-Ḥasan y Abū 'Inān no pudo ya rehacerse en la segunda mitad del siglo XIV. Funcionarios y oficiales del *Majzan* gobernaron el país. A comienzos del siglo XV, los Banū Waṭṭās se impusieron en la administración y crearon en 1465 una dinastía propia. Sin embargo, su autoridad se limitó a los alrededores de Fez. En las restantes zonas dominaban sectas místicas, fenómeno que a mediados del siglo XVI habría de dar lugar a un nuevo período histórico.

La mística constituyó, históricamente, una reacción ante la creciente reducción del Corán a un sistema jurídicopositivo, que amenazaba con sacrificar la experiencia extática de un Dios trascendente. La mística, en la que seguían actuando las tradiciones extáticas, fue un factor mucho más influyente en el proceso de formación de la comunidad que el representado por el sistema jurídico. El movimiento mahdista de Ibn Tūmart, al que ya hemos hecho referencia, constituye el primer ejemplo de la incipiente penetración de la mística en Africa septentrional. Los místicos (*murābiṭ*, «morabitos») se organizaron en hermandades (*zāwiya)*, presididas con frecuencia por descendientes de la familia de Mahoma (*šārif*, «jerife»). En las ascesis de la soledad eremítica, los morabitos llevaban a cabo sus prácticas místicas, rituales y con frecuencia también mágicas. Debido a las condiciones históricas del siglo XVI, dichas hermandades se convirtieron en el embrión de las comunidades políticas.

Los Marīníes y los Waṭṭāsíes, surgidos de la alianza con los Mālikíes, no poseían ni el poderío militar ni la inspiración espiritual suficientes para conseguir la unificación de Marruecos y la expulsión de los cristianos, que mantenían bajo su poder las ricas ciudades costeras. La proclamación de la expulsión de los cristianos como objetivo político capaz de unir a místicos, jurisconsultos, artesanos y campesinos fue obra de la familia de los Banū Sa'd. Los primeros éxitos obtenidos frente a los portugueses en las ciudades de Marruecos meridional llevaron

a los Banū Sa'd en 1549 hacia Fez, de donde expulsaron a los Waṭṭāsíes. Estos consiguieron regresar, por un corto período de tiempo, gracias a la ayuda turca, siendo expulsados, sin embargo, definitivamente en 1555. La ayuda prestada comprometió la situación turca en Marruecos y determinó el hecho de que su dominación quedara reducida a la parte oriental del Magrib.

II. LA DOMINACION OTOMANA SOBRE TRIPOLI, TUNEZ Y ARGEL; LOS JERIFES EN MARRUECOS.

La incorporación de la mayor parte de Africa septentrional al Imperio otomano supuso en la práctica el fin del orden político imperial. Los gobernadores, y más tarde los soberanos independientes de las provincias norteafricanas, renunciaron a la conquista de los territorios limítrofes y se limitaron a mantener la dominación de su clase social, la aristocracia jenízara. Por ejemplo, en Argelia sólo dominó directamente sobre una sexta parte del actual territorio argelino. A diferencia de las tres provincias, Marruecos siguió siendo de hecho un Imperio, como muestra la conquista del Sudán occidental emprendida en el siglo XVI. A pesar de esta diferencia, el desarrollo de los países del Magrib transcurrió de modo paralelo. Hasta mediados del siglo XVII, Africa septentrional era una zona sumamente desarrollada, gracias a su posición comercial entre el Sudán occidental y Europa o Egipto. En el siglo XVIII, debido al desplazamiento de las grandes rutas comerciales hacia el Atlántico, perdió esta posición privilegiada. Con la decadencia del comercio y de la piratería, ligada a él, las capas superiores y medias de la sociedad magrebí perdieron su riqueza, invertida en la flota, riqueza que a partir de entonces intentaron recuperar explotando cada vez más a los campesinos. La producción intelectual y artística del período de los otomanos y los jerifes presenta un carácter ecléctico en comparación con la de épocas anteriores. En la arquitectura primitiva hispanoárabe hicieron su aparición elementos formales otomanos, entre los cuales es de destacar la planta octogonal inscrita en un cuadrado con bóvedas y naves laterales intercaladas. El ejemplo más significativo es la Mezquita de la Pesquería (al-Ŷāmi' al-Ŷadīd), erigida en 1660 en Argel, que posee una cúpula de forma oval sobre cuatro bóvedas laterales. La decadencia del Magrib alcanzó su punto álgido a comienzos del siglo XIX, en una época en la que Europa se industrializaba y buscaba una solución de sus problemas económicos en el imperialismo.

A finales del siglo XV y comienzos del XVI, el territorio de los Ḥafṣíes se reducía a los alrededores de Túnez y Constan-

tina. Una serie de federaciones tribales, comunidades de morabitos y ciudades costeras se repartían el antiguo territorio del Imperio. Las ciudades (Bizerta, Bugía, Argel, Orán, Mazalquivir, Honain) eran gobernadas por notables locales. A comienzos del siglo XVI, España comenzó a llevar más allá de los límites de la península ibérica la reconquista, finalizada con la toma de Granada en 1492. Lo que determinó las incursiones de Fernando el Católico fue una sublevación de campesinos musulmanes en Granada (1501) y una correría de los corsarios de Mazalquivir en Andalucía (1505). En tres años (1508-1511) las ciudades comprendidas entre el Peñón de Vélez y Trípoli fueron ocupadas o hechas tributarias. Las ocupaciones estaban motivadas por el interés en el tráfico comercial transahariano, pero eran también necesarias para asegurar una mejor protección de las comunicaciones marítimas con Sicilia y Nápoles, que estaban en manos de los españoles desde 1504.

La única derrota que sufrieron los españoles tuvo lugar frente a la isla de Yerba (1511), gobernada por 'Oruŷ ('Arūŷ), un corsario de Lesbos, tributario de los Ḥafṣíes. El y sus hermanos Jayr al-Dīn Barbarroja e Isḥāq habían sido llamados en ayuda del emir ḥafṣí de Bugía después de que éste hubo sido expulsado por los españoles. Tras el fracaso de dos ataques contra la ciudad, 'Oruŷ ocupó Ŷiŷelli (1514), por la que luchaban dos tribus beréberes, y Argel, adonde había sido llamado por un jeque árabe, entronizado por los notables de la ciudad (1516). Cuando 'Oruŷ murió en 1518, después de la conquista de Tremecén, a manos de las tropas españolas y la obra de los corsarios parecía condenada al fracaso, Jayr al-Dīn reconoció la soberanía turca y obtuvo un ejército de seis mil soldados. Después de sufrir algunos fracasos iniciales, consiguió, en 1529, asegurarse un centro estratégico expulsando a los españoles de la isla situada ante el puerto de Argel.

Desde Argel fue conquistado Túnez (1534). Los Ḥafṣíes tunecinos conservaron, sin embargo, su poder hasta 1569, tras haber sido restaurados en el gobierno en 1535 por el emperador Carlos V (1516-1556). Jayr al-Dīn perdió Túnez tras su derrota frente a Carlos V, y hasta su muerte (1546) organizó con su flota numerosas incursiones en los países de la ribera Norte del Mediterráneo. En 1541, al fracasar un nuevo ataque de Carlos V contra Argel, los corsarios se encontraron con las manos libres para la conquista del Magrib, que fue concluida entre 1568 y 1587 por 'Ulūŷ 'Alī (Qiliŷ 'Alī Paša), un renegado otomano de Calabria. La costa tripolitana fue conquistada por Dragut (Ṭurgud Re'īs; gobernador de Trípoli de 1553 a 1565).

El período de consolidación comenzó en 1587 con la división del Magrib en las provincias de Argelia, Túnez y Trípoli y el

envío de gobernadores *(paša)*, cuyo gobierno duraba tres años. Los jenízaros y renegados otomanos, que dominaban la administración de las provincias, componían una aristocracia militar poco numerosa. En la ciudad de Argel y las regiones circundantes eran, en 1568, alrededor de 30.000 (el resto de la población de la ciudad de Argel se componía de unos 12.500 indígenas [*baladī*], 6.000 musulmanes españoles [*moriscos*], 3.500 beréberes de la Cabilia, algunos millares de árabes, 5.000 judíos y 25.000 cautivos cristianos). La capa superior de la aristocracia se agrupaba en dos instituciones: la corporación de los corsarios *(ṭā'ifat al-ru'asā')* y el consejo *(dīvān)* de las tropas jenízaras *(oŷaq)*. Los altos funcionarios, tales como el comandante militar *(aga)*, el ministro del ejército y de la marina, los tesoreros y pagadores, así como las guarniciones de las provincias, provenían de la aristocracia. Los titulares de un cargo eran retribuidos con fondos recaudados de los impuestos (distintas formas de impuestos sobre la tierra, impuestos personales e impuestos sobre el comercio). Sin embargo, conseguían también otros ingresos de la posesión de tierras y de la explotación de los privilegios inherentes a sus cargos, por los que tributaban al *paša* sumas por el arrendamiento de los mismos.

El arrendamiento de los cargos fue uno de los medios gracias a los cuales los indígenas pudieron infiltrarse en la aristocracia, por lo demás enormemente cerrada (que se renovaba por el envío de nuevas tropas del Imperio otomano). Especialmente, los cargos relativos a la Tesorería, que administraban las inversiones comerciales del *paša* y más tarde de los regentes, fueron accesibles a los notables y a la población judía. Otro sistema mediante el cual la aristocracia estableció vínculos con la población fue el emparentamiento por matrimonio entre los jenízaros y los notables locales. Los descendientes de tales uniones (llamados *qūlūglī*, en turco *qul-oglu)* estuvieron en un principio excluidos del ejército y de la mayor parte de los cargos, pero disfrutaron de los privilegios de la aristocracia (exención de impuestos de sus tierras y propiedades).

La clase de los notables, cuya cooperación necesitaba la aristocracia, abarcaba los grupos sociales de los teólogos *('ulamā')*, es decir, los sacerdotes, maestros y jueces, así como el de las familias de comerciantes *(baladī)*. La base económica de la clase de los notables consistía en propiedades agrarias (en los alrededores de las ciudades), en ingresos obtenidos de la administración de justicia y de la administración de las fundaciones *(ḥubus)*, del comercio exterior y de la piratería. Para mantener tal base era necesaria una amplia protección militar de las vías comerciales, del campo y del orden interior en las ciudades. La necesidad de protección convirtió a la clase de los notables en

la aliada natural de la aristocracia militar. El orden interior de las ciudades se hizo especialmente problemático en la crisis de principios del siglo XVI, poco antes de la instauración de la dominación otomana, en la medida en que se hizo necesario integrar a los fugitivos españoles *(moriscos)*. La protección de los corsarios otomanos, que habían llevado a cabo el transporte de los fugitivos, aparecía en tal situación como una alternativa preferible a la inestabilidad de las federaciones tribales árabes y a la falta de interés de los españoles por extender su dominación a comarcas más amplias. El resultado de la protección otomana fue un impresionante crecimiento de las ciudades en el siglo XVII, que era igualado por pocos centros urbanos del Mediterráneo septentrional (Argel tenía alrededor de 100.000 habitantes).

La clase de los artesanos y de los comerciantes, dominada por los notables con el apoyo de la aristocracia, alcanzó su mayor expansión después de la inmigración de los moriscos (en los siglos XVI y XVII abandonaron España cerca de 300.000 moriscos). Los artesanos y los comerciantes estaban organizados corporativamente y representados por dirigentes *(amīn)*, que igualaban a los notables en rango social y frecuentemente se contaban entre los *'ulamā'*. Las corporaciones habían de entregar tributos en dinero o en productos manufacturados a cambio de sus privilegios (formación, control de calidad). Las profesiones socialmente inferiores y los oficios que no exigían una especialización eran desempeñados por la población de origen campesino. Así, por ejemplo, en Argel, los molinos, los baños, las carnicerías y la organización de las caravanas estaban a cargo de los habitantes del Mzāb (Argelia meridional), en tanto que los asalariados y cargadores provenían de la Cabilia y de Biskra. Los dos grupos minoritarios de la población norteafricana eran los grupos judíos y los esclavos. Estos últimos, que en un principio procedían de los países cristianos, fueron sustituidos por negros en el siglo XVII. En esta época el número de esclavos en Argel se elevaba a 35.000. El rescate de los esclavos, al que se dedicaron órdenes cristianas, constituyó una fuente importante de ingresos para Africa septentrional. El cautivo más famoso en la historia del tráfico de esclavos fue Miguel de Cervantes, que en 1575, en la ruta de Lepanto y Nápoles hacia España fue hecho prisionero por los corsarios argelinos y libertado sólo cinco años más tarde por su señor Ḥasán Veneziano, que era a su vez un antiguo esclavo y que fue, de 1577 a 1580, vicerregente de Argel.

La población rural vivía en el marco de estructuras sociales diferentes. La agricultura intensiva (agrios, arroz, aceituna, verduras) en los alrededores de las ciudades costeras, a cuyo des-

arrollo contribuyeron esencialmente los campesinos expulsados de las *huertas* de España, estaba basada en la propiedad privada o en contratos de arrendamiento concertados con los propietarios de la tierra (oficiales, funcionarios, notables, *'ulamā'*). Las fincas de mayor extensión, en las que se cultivaban cereales, estaban en manos de altos funcionarios, de tribus federadas o de la administración de la Tesorería, a los que los arrendatarios y sus asalariados debían entregar, por lo general, las cuatro quintas partes de las cosechas. Las tribus federadas, dirigidas por sus jeques, desempeñaban, a falta de una administración central eficaz, el papel de representantes de la aristocracia frente a la población controlada por las tribus. Los tributos pagados por esta población pasaban a las tribus, que constituían una especie de aristocracia secundaria, llamada a conocer un notable ascenso en el siglo XIX. También las comarcas menos fértiles, que eran propiedad colectiva de las tribus nómadas, se hallaban controladas por las tribus federadas. En las zonas montañosas subsistieron comunidades aldeanas sometidas en mayor o menor grado a tributos y basadas en la propiedad colectiva, en el seno de las cuales se llevaban a cabo explotaciones forestales y cultivos hortícolas.

Después del establecimiento de la dominación otomana, los *paša* fueron la máxima autoridad de las tres provincias norteafricanas, pero la limitación a tres años de la duración del mandato de los mismos hizo imposible la instauración de un régimen duradero dependiente de Istanbul. Primero en Túnez (1590) y más tarde en Argel (1659) el poder se desplazó, de hecho, a manos de los comandantes militares. En Túnez, éstos introdujeron el título de *dey*, tomándolo de un grado militar inferior. En 1705 se creó el cargo hereditario de *bey*, que en principio dependía de los *dey* y estaba encargado de la pacificación de las tribus árabes bajo la dinastía de los Ḥusayníes. En Argel, los comandantes eran elegidos por el consejo de los jenízaros, del que formaban parte unos 60 oficiales. Las corporaciones de corsarios pusieron fin en 1671 a estas elecciones, que conducían constantemente a luchas partidistas. Los corsarios instituyeron el cargo de *dey*, el cual era elegido por ellos, con carácter vitalicio, hasta 1689, y a partir de esta fecha, de nuevo conjuntamente con los jenízaros. Sin embargo, los *dey* fueron poco más poderosos que los *paša:* 14 de los 30 *dey* que gobernaron de 1671 a 1818 fueron asesinados en el desempeño de sus funciones.

En Trípoli, la creciente influencia de los *aġa*, que se tradujo en revueltas, provocó en 1615 la intervención de una flota otomana. Sin embargo, poco después el poder volvió a manos de los jenízaros. Bajo los gobiernos de dos renegados

de Quíos (Meḥmed Paša Sāqizli, 1632-1649, y su yerno ʻUṯmān Paša, 1649-1672), el país llegó a su máximo auge, basado fundamentalmente en las actividades de los corsarios. La emancipación política se vio sellada, lo mismo que en Túnez, con la instauración de una dinastía (Qaramānlī, 1711). La aparición de dinastías coincidió cronológicamente con la decadencia de la piratería, decadencia que no pudo detener ni el creciente control de las corporaciones de corsarios ni el apoyo del Estado a la construcción de navíos. Desde 1670, aproximadamente, comenzaron primero los holandeses y más tarde también los ingleses y franceses a hacer frente a los corsarios con sus flotas. La máxima expansión de las flotas corsarias se alcanzó hacia 1640, con unos 90 barcos de vela (Argel, 70, Túnez y Trípoli, 20), que habían sustituido a las galeras de remos a comienzos de siglo. La irrupción de flotas europeas en el Mediterráneo vino acompañada de numerosos bombardeos y bloqueos. Sin embargo, el intercambio comercial con los países europeos subsistió a pesar de la piratería.

Comerciantes de Marsella obtuvieron en 1520 el monopolio de la pesca de coral entre Bugía y Tabarca, así como el privilegio de esablecer una plaza comercial (*Bastion de France,* junto a Tabarca). Las constantes diferencias en el siglo XVII sobre la exportación de cereales, limitada por los regentes de Argel y Túnez para garantizar el abastecimiento, y sobre el estacionamiento de tropas francesas, condujeron en 1694 a concertar nuevos acuerdos con la *Compagnie d'Afrique,* sociedad mercantil con sede en Marsella, cuyo principal accionista era el rey de Francia. Holanda e Inglaterra obtuvieron asimismo, a mediados del siglo XVII, privilegios comerciales y la apertura de consulados en Argel y Túnez, desde donde exportaron pieles, materias primas y —en cantidad variable— cereales. Al interés mercantil de la corona francesa respondía, en Argelia y Túnez, el creciente control de la exportación (que reportaba grandes beneficios) por los regentes, que no iba acompañado, sin embargo, por medidas de protección en favor de artesanos y campesinos. Mediante los monopolios de la exportación los regentes intentaban compensar la merma de ingresos como consecuencia de la liquidación de las incursiones piratas y la reducción del comercio de caravanas con el Sudán. Las dificultades económicas se veían acompañadas de desórdenes políticos.

La proclamación de Ḥusayn como *bey* de Túnez (1705) inició una época de precaria autonomía para el país. El mismo Ḥusayn llegó al poder durante una invasión argelina, y su sobrino ʻAlī Paša (1735-1756) le destronó con ayuda de Argel. A pesar de la destrucción de las plazas comerciales francesas (1741), Túnez conoció bajo ʻAlī Bey (1759-1782) una cierta

estabilidad económica; bajo Ḥammūda Bey (1782-1814) la primera reforma política (eliminación del poder de los jenízaros en 1811). Maḥmūd Bey (1814-1824) sustituyó a los jenízaros por mamelucos, lo que no significó, sin embargo, ninguna auténtica reforma social, en la medida en que los mamelucos, como los jenízaros, eran de origen extranjero (oriental) y sirvieron solamente para apuntalar el sistema de la aristocracia militar importada. Los *dey* argelinos, que ocupaban una provincia menos centralizada, se vieron obligados para mantener su poder a recurrir a una política de alianzas tribales. Los tres distritos *(beylik)* y los siete partidos *(waṭan)* en los que estaba dividida la provincia se asemejaban a burgos con guarniciones en estado de sitio que sólo podían mantener el control sobre los montañeses, los nómadas y las hermandades religiosas con la ayuda de las tribus aliadas del *Majzan,* es decir, de aliados indígenas privilegiados, por la exención de impuestos. Las revueltas de los campesinos de la Cabilia contra los impuestos quebrantaron a finales del siglo XVIII el sistema de alianzas. A principios del siglo XIX las hermandades religiosas de los Darqāwa en la Argelia occidental y de los Tīŷāniyya en la meridional organizaron, con apoyo marroquí, levantamientos que sólo pudieron ser reducidos por el *dey* poco antes de la llegada de los franceses (1826-1828). Los problemas diplomáticos siguieron un curso paralelo al desarrollo de las dificultades internas de las provincias de Argel y Túnez.

La piratería o los tributos pagaderos a los regentes en concepto de «protección» frente a la misma dieron lugar a numerosos conflictos que condujeron, en 1816, a la aniquilación de la flota argelina por Inglaterra y, en 1827, a la total destrucción de la tunecina por Francia. La expedición militar francesa contra Argel del año 1830, que llevó más tarde a la colonización de toda Argelia, constituyó en sus orígenes un paso poco significativo desde el punto de vista del comercio francés y de la guerra contra los piratas.

Bajo la presión de las transformaciones llevadas a cabo por Francia en Argelia, Túnez llevó a cabo algunas tímidas reformas. Con la promulgación de una Constitución por Mohammed Bey (1855-1859) se proclamó la igualdad de todos los tunecinos ante la ley y ante los impuestos, la abolición de los monopolios y el derecho de los extranjeros de adquirir tierras, y se instituyó un Consejo Supremo con funciones consultivas y legislativas. Además de ello, se emprendieron numerosas obras públicas para la mejora de la infraestructura. Estas iniciativas superaron, sin embargo, los ingresos del país, y el intento de compensar el déficit mediante la duplicación de los impuestos abocó a una revuelta de los campesinos del Sahel (costa oriental

de Túnez, desde Susa hasta Mahdia) y de Le Kef (sudoeste de Túnez). Como consecuencia de la revuelta, los impuestos fueron rebajados de nuevo y la Constitución derogada. Para garantizar el pago de la deuda exterior se creó una comisión financiera de los cónsules extranjeros, bajo el general Jeredin (Jayr al-Dīn Paša), 1869. A este hombre, que fue primer ministro de 1873 a 1877, debe Túnez los primeros pasos hacia la instauración de una administración central y activa. Una institución creada por él, el *Collège Sadiki* (Ṣādiqiyya) en Túnez (1875), con un programa educativo francoárabe, se convirtió más tarde en el semillero del nacionalismo tunecino. Sin embargo, las reformas no podían compaginarse con el celo de algunos diplomáticos y oficiales franceses a favor de una política colonial de signo imperialista.

En el Congreso de Berlín de 1878 Inglaterra obtuvo de los otomanos Chipre, para erigir un baluarte contra Rusia en el Mediterráneo oriental. Para mantener el equilibrio europeo, el primer ministro inglés, Lord Salisbury, prometió al gobierno francés su apoyo a los planes franceses acerca de Túnez. Bismarck era asimismo favorable a dichos planes, que permitían desviar la atención de Francia de la cuestión de Alsacia y Lorena, perdidas a favor de Alemania. La invasión de Túnez por tropas francesas en 1881 situó a la única competidora de Francia en sus pretensiones sobre Túnez, Italia, ante los hechos consumados. Sin embargo, la Cámara francesa no compartió el celo imperialista del gobierno de Jules Ferry y le retiró su confianza. Sólo en 1883, cuando se firmó el acuerdo de protectorado con el bey Mohammed Sadok (Muḥammad al-Ṣadīq), en La Marsa, comenzó la ideología imperialista a conquistar círculos más amplios de la población. Italia, tras el fracaso de sus ambiciones tunecinas, volvió sus ojos hacia Libia.

La provincia turca de Libia vivía, como Argelia y Túnez, la decadencia de una dinastía. Bajo el gobierno del fundador de la dinastía Qaramānlī, surgida de una familia *qul-oglu*, Aḥmad (1711-1745), la provincia se extendió hasta Bengasi y Fezzan. Con el hijo de Aḥmad comenzó un período de decadencia que a fines de siglo se convirtió en crisis. En 1784 fueron víctimas del hambre una cuarta parte de los 14.000 habitantes de Trípoli. En 1793 ʿAlī Burgūl, un jenízaro establecido antes en Argel, utilizó las disensiones existentes en el seno de la dinastía para ocupar Trípoli. Los Qaramānlī pudieron volver al poder en 1795, pero su dominación fue precaria: en una acción de represalia de la marina norteamericana perdieron su flota (1801-1805). Tras nuevos enfrentamientos con otros países europeos, Yūsuf (1795-1834) prohibió la piratería (1830). Su abdicación, motivada por las dificultades financieras, desató una

lucha en el seno de la familia, en la que intervino el Imperio otomano (1835), sustituyendo a los Qaramānlī por los *pašá*. Sin embargo, éstos no consiguieron realizar progreso alguno en orden a la pacificación del país. Solamente en 1858, tras la muerte del jefe tribal Gūma ibn Jalīfa, de la Tripolitania occidental, cesó la resistencia contra los turcos. En este período de la pacificación turca tuvo lugar la fundación de la hermandad Sanūsiyya, que se convirtió en la base de la moderna Libia.

El fundador de la hermandad, Sidī Muḥammad ibn 'Alī al-Sanūsī, era originario de Mostagán, en Argelia. La hermandad fue fundada en 1833 durante su segundo peregrinaje a La Meca, y formaba parte, como el movimiento de los Wahhābíes en la península arábiga, el mahdīsta en el Sudán, el de los Fulani en Nigeria y los numerosos grupos hindúes, de los movimientos renovadores místico-activistas en el seno del islamismo ortodoxo, inspirados en los intentos teológicos reformadores de Ŷamāl al-Dīn al Afgānī o Muḥammad 'Abdūh. La Sanūsiya se organizó en comunidades, en las que las prácticas místicas, la instrucción militar, el trabajo del campo y el comercio constituían la base de la experiencia y de la vida en común. La primera comunidad libia surgió en 1843 en al-Baiḍā', Cirenaica, y en 1856 se instaló en el apartado oasis de Ŷagbūb, que acogió a unos 1.000 Sanūsíes. En tiempos de Muḥammad al-Mahdī (m. 1902), la hermandad adquirió influencia política, ayudando a los turcos. para combatir la creciente amenaza italiana. También Francia amenazaba los intereses de los Sanūsíes: la conquista del Chad por los franceses (1900) frenó la expansión de la hermandad hacia el sur, atestiguada por el traslado del centro de Ŷagbūb a Cufra en 1895 y a Guro (Quru) en 1899. En septiembre de 1911, pocos días después de que los intereses franceses en el protectorado de Marruecos hubieran sido reconocidos, Italia, aprovechándose del auge general del espíritu colonial en Europa, envió tropas a Tripolitania y, mediante un acuerdo con el sultán turco, estableció en 1912 un protectorado en Libia.

Asimismo en 1912 fue proclamado el protectorado francés en Marruecos. Con este hecho se cerraba un capítulo de la historia que había comenzado a mediados del siglo XVI con la conquista de Marruecos por los Banū Sa'd. Muḥammad al-Mahdī, el conquistador de Fez (1549) y vencedor de los turcos (1554) no pudo disfrutar mucho tiempo de sus éxitos: en 1557 fue asesinado en Marraquech por agentes otomanos. Sus sucesores apoyaron la apertura de agencias comerciales inglesas en los puertos abandonados por los portugueses. Las relaciones comerciales fueron monopolizadas posteriormente por una *Barbary Company*. Portugal había renunciado en 1569 a su última po-

sesión, Mazagán (Al-Ŷadida). Sin embargo, en 1578 emprendió una nueva expedición de conquista en Africa. Los motivos de esta expedición radicaban, por una parte, en el celo de cruzado del rey portugués Sebastián y, por otra, en la renovación del interés portugués por Africa, ya que, debido a la competencia inglesa y holandesa, comenzaron a disminuir los beneficios del tráfico marítimo con América y Asia. Acompañaba a Sebastián Muḥammad al-Mutawakkil, que tras ser depuesto por su tío 'Abd al-Mālik (1574-1578) había acudido a la península ibérica en busca de ayuda.

La batalla de Alcazarquivir, en la que perecieron los tres reyes, trajo como consecuencia la unificación de Portugal y España (1580-1640). En torno a la figura de Sebastián, que no tenía descendientes cuando cayó en la «batalla de los tres reyes», surgió en el período de «la cautividad de los sesenta años» en Portugal la creencia popular en su regreso. Esta creencia en el *rei encuberto,* semejante a la figura del *imām* oculto del Islam šī'ī, se convirtió en uno de los factores de la lucha por la independencia. En Marruecos, tras la muerte de 'Abd al-Mālik, subió al trono su hermano Aḥmad, bajo el nombre de al-Manṣūr. Su gobierno (1578-1603) marcó el apogeo del periodo sa'dí. La base de la prosperidad estaba constituida por una agricultura desarrollada (por ejemplo, cultivo de la caña de azúcar en el Sūs), el comercio con Inglaterra y Holanda (sal gema, pieles y oro a cambio de madera, telas y armas), las actividades corsarias, concentradas en Rabat y Salé, y la importación de oro del Sudán occidental.

La importancia económica de la mayor parte de las ciudades del Magrib se basaba en el intercambio del oro, que llegaba a través del Sahara. La más importante de las tres rutas que atravesaban el Sahara era la que conducía desde Tombuctú a Marruecos pasando por Tagaza, pero también la ruta central (Air-Gadames) y la occidental (Kawar-Fezzan) tuvieron importancia hasta el siglo XVI. A partir de esta época, la ruta occidental se utilizó predominantemente para la importación de esclavos. La pérdida de la clientela española se vio compensada por las ciudades italianas, que a partir del siglo XIII experimentaron una gran necesidad de oro para su comercio con Asia (el patrón oro se implantó en Florencia desde 1254). La moneda de los comerciantes musulmanes en Sudán era la sal, que se obtenía en el Sahara septentrional (Tagaza, Taoudenni), y en el Sudán, donde era escasa, alcanzaba un gran valor. A partir del siglo XVI disminuyó el comercio de oro y el papel del Magrib pasó de ser centro de distribución de un comercio de tránsito a país exportador de materias primas y productos agrícolas. Una de las causas de la decadencia del comercio del

oro fue —junto con la disminución a la larga de la demanda europea desde el establecimiento de comunicaciones marítimas entre Sudán y Portugal (hacia 1470) y la importación de la plata americana— la conquista del Sudán por al-Manṣūr.

El Sudán occidental, islamizado en su mayor parte desde finales del siglo XI, se convirtió en un Imperio unificado en época de Sonni ʿAlī (1465-1492). Este Imperio de Songay se extendió con Askiya Muḥammad (1493-1529) hasta el Lago Chad por occidente y hasta la zona de los Tuaregs por el sur de Libia. Buena parte de las noticias que tenemos sobre la historia de este Imperio se las debemos a León el Africano, nacido en Granada en 1492 y educado en Fez después de la emigración de sus padres a Marruecos. Tras haber realizado numerosos viajes con comerciantes por Africa septentrional, el Mediterráneo oriental y el Sudán occidental, fue hecho prisionero en 1518 por corsarios cristianos, vendido en Roma y libertado por el Papa León X. Durante su estancia en Roma, León el Africano tradujo el manuscrito árabe de su *Descriptio Africae*. En 1552 se dirigió a Túnez, donde murió pocos años más tarde. La *Descriptio* fue una de las primeras obras informativas sobre Africa que se conocieron en Europa, junto con la obra de Alvise da Cadamosto, un veneciano al servicio de los portugueses, y con los mapas de la escuela de Mallorca.

La causa fundamental que impulsó a al-Manṣūr a conquistar el Sudán fue su deseo de controlar la producción de oro. Hasta aquel momento, ni los norteafricanos ni los portugueses habían conseguido llegar a los yacimientos para pasar de un limitado intercambio sal-oro a una producción sistemática. En 1590, al-Manṣūr envió una tropa de 4.000 soldados al mando de Ŷūdar, un renegado español. A pesar de que una gran parte del ejército murió de sed durante la marcha por el desierto, Ŷūdar consiguió, gracias a las armas de fuego de que disponía, vencer al Songay. No se produjo, sin embargo, el esperado descubrimiento de los yacimientos auríferos, y al-Manṣūr, que achacó este hecho a la incompetencia de Ŷūdar, envió al Sudán un nuevo comandante. Hasta 1618, año en que el sultán Zaidān al-Nāṣir (1603-1628) interrumpió el envío de gobernadores, las expediciones al Sudán produjeron indudables beneficios, pero el oro procedía de las reservas de los intermediarios en las ciudades sudanesas, que estaban ahora arruinados. Las guarniciones marroquíes pudieron mantener al principio su dominación, pero más tarde se mezclaron con la población autóctona y a fines del siglo XVII cayeron bajo la dependencia de las poblaciones vecinas. La única obligación que subsistió respecto de Marruecos fue la de suministrar tropas regulares para la guardia del sultán.

La dinastía Sa'dí no poseía ningún arraigo étnico en Marruecos y sólo fue cuestión de tiempo que el *Majzan* se desintegrara bajo la presión de las disensiones internas de la dinastía. En 1610, durante el gobierno de Zaidān, un hermano del sultán se declaró independiente en Fez. España erigió en 1610 y 1614 dos fortalezas en la costa atlántica para defenderse de los corsarios marroquíes y dio lugar con ello a la intensificación de la actividad de los xenófobos morabitos. Los corsarios utilizaron como base de actividades las ciudades de Rabat y Salé, que, sobre todo a partir de la llegada de moriscos acomodados procedentes del sur de España (1609-1610), invirtieron sus capitales en el equipamiento de navíos piratas. En 1627 estas ciudades constituyeron una república independiente, pero en 1641, debido a la ausencia de una zona interior suficiente, se vieron obligadas a reconocer la soberanía de los morabitos de Dilā' (Marruecos central). Los morabitos se vieron, sin embargo, desbordados en poco tiempo por otra hermandad, la de los 'Alawíes de Tafilete (en el sudeste), que en 1666, después de ocupar Fez, se proclamaron sucesores de los Sa'díes. El primer sultán, Maulāy al-Rašīd (1666-1672), logró, poco antes de su muerte, aunar bajo su dominio a la mayor parte de Marruecos.

A la fundación de la dinastía 'alawī siguió, bajo Maulāy Ismā'īl (1672-1727), un largo periodo de consolidación. Maulāy, que gozaba de una base étnica tan escasa como los Sa'díes, creó un ejército de soldados sudaneses. Con este ejército expulsó a los españoles de al-Ma'mūra y ocupó Tánger, que había pasado a manos del rey inglés Carlos II en 1661 en concepto de dote de Catalina de Braganza. Como al-Manṣūr, Ismā'īl intentó intervenir en la política europea. Al-Manṣūr había intentado establecer en 1596 una alianza con Isabel para ocupar Cádiz, si bien ésta se había mostrado más interesada en la participación de navíos marroquíes en las operaciones contra las posesiones españolas en América. Ismā'īl y Luis XIV intercambiaron embajadas durante un periodo de más de treinta años e intentaron reglamentar el comercio y el rescate de esclavos. El fracaso final de las conversaciones obligó a los franceses a interrumpir su comercio a comienzos del siglo XVIII A la muerte de Ismā'īl estallaron luchas en el seno de la dinastía, que no condujeron a la división del país gracias a la integridad de los jefes militares. A partir de 1757, tras el restablecimiento de la paz interior, Marruecos conoció por primera vez bajo los gobiernos de cinco sultanes un periodo de estabilización económica (a lo largo del siglo XVIII), para luego caer en el siglo XIX, después de una inútil resistencia contra el imperialismo europeo, en la órbita de influencia francesa.

Bajo Muḥammad ibn ʻAbdallāh (1757-1790), el ejército fue reorganizado y completado con la integración de elementos de tribus árabes y beréberes. En 1765 fue creado el puerto de Mogador (al-Suwaira), y otros puertos fueron fortificados, a la vez que numerosos países europeos y los Estados Unidos obtenían privilegios comerciales. Mogador se convirtió en el puerto principal de Marruecos meridional, en el que se embarcaban las mercancías procedentes del Sudán. Con el fin de reducir los riesgos del tráfico marítimo, Maulāy Sulaimān (1792-1822) prohibió, en 1817, la piratería. Cuando Maulāy ʻAbd al-Raḥmān (1822-1859) levantó la prohibición en 1829, Austria destruyó la flota marroquí. También el apoyo a Abd el-Kader (ʻAbd al-Qādir al-Ŷazā'irī) en su lucha contra los franceses en Argelia acabó en un desastre (1844). Los costes del mismo sólo pudieron amortiguarse recurriendo a la devaluación. A mediados de siglo, los privilegios y monopolios establecidos para fomentar el comercio marroquí no trajeron consigo una mejora de la situación financiera, debida a la falta de una enérgica administración central. Los tratados comerciales de 1856 con Inglaterra y 1863 con Francia obligaron a Marruecos a abrirse de nuevo al comercio europeo. La derrota sufrida en la guerra contra España (1860), que venía viendo con desconfianza la infiltración de Inglaterra y Francia, trajo consigo cesiones territoriales y pago de indemnizaciones. La paz se restableció después de la intervención de Inglaterra, haciéndose patente a partir de este momento que la existencia de Marruecos dependía de la continuidad de la rivalidad entre los países europeos.

La dependencia marroquí de Europa se incrementó cuando en 1861-1862 hubo de recurrir a los primeros empréstitos extranjeros con la garantía de los ingresos aduaneros. Estos ingresos no podían aumentar, debido a la fuga de gran parte del capital privado marroquí bajo la protección europea. Maulāy al-Ḥasan (1873-1894) intentó infructuosamente en la Conferencia de Madrid (1880) limitar el sistema de protecciones, logrando sólo la reglamentación de algunos puntos de importancia menor. Las medidas reformistas de al-Ḥasan, que aspiraba a una industrialización, chocaron con el sistema fiscal, con la resistencia del aparato administrativo y con las revueltas de las tribus contra las posesiones españolas, que obligaron al pago de nuevas indemnizaciones a España. Ḥasan fue, sin embargo, suficientemente fuerte para poder hacer frente a los intentos de los franceses (1884) y de los ingleses (1892) de establecer un protectorado, remitiéndose al Tratado de Madrid. Sin embargo, la situación cambió a finales de siglo.

En un tratado secreto, Francia e Italia llegaron a un acuerdo sobre los intereses de ambas en Marruecos y Libia, respectiva-

mente (1900 y más tarde renovado en 1902 y 1911). Una vez que fracasaron los intentos británicos de obstaculizar el protectorado proyectado desde 1902, con ayuda del emperador Guillermo II, por el ministro francés de asuntos exteriores Téophile Delcassé, se llegó a la firma de la *Entente cordiale* (1904), en cuyas cláusulas secretas Inglaterra y Francia llegaban a un acuerdo para compaginar sus intereses en Egipto y Marruecos. En tratados separados, asimismo secretos, con España se acordó la futura partición de Marruecos (condición impuesta por Inglaterra, que no deseaba que Francia controlara el estrecho de Gibraltar). Alemania, ignorada por la diplomacia francesa, reaccionó con la visita del emperador Guillermo a Tánger (1905) y la convocatoria de la conferencia de Algeciras (1906), en la que fueron renovadas las garantías del *statu quo*. Francia pudo aumentar entre tanto su influencia, aprovechando las revueltas en Marruecos. Después de la ocupación de la ciudad de Fez (1911) por Francia, el gobierno alemán intentó de nuevo favorecer los intereses franceses, con objeto de defender sus propios intereses económicos y el papel de potencia garante del *statu quo,* que había asumido desde la retirada de Inglaterra. Pero después del envío del cañonero *Panther,* ambos gobiernos llegaron a un acuerdo por el que Alemania permitía el protectorado de Francia a cambio que ésta le cediera una zona de Africa ecuatorial.

III. EL PERIODO COLONIAL EN EL MAGRIB (FRANCIA EN ARGELIA Y TUNEZ, ITALIA EN LIBIA, FRANCIA Y ESPAÑA EN MARRUECOS)

La administración francesa de Africa septentrional (y en menor medida también la italiana y la española) respondió, a pesar de desarrollarse de distinto modo según las peculiaridades intrínsecas e institucionales de los diferentes países, a una ideología única. Esta ideología era la creencia en la superioridad de la civilización occidental (que en realidad constituía más bien la confianza en su poder) y en su derecho a difundirla. Este supuesto derecho autorizaba a los colonialistas a no detenerse ante nada. Conceptos tales como los de *refoulement* o *cantonnement* (confinamiento de los «nativos» en las comarcas menos fértiles), *protectorat* (mantenimiento de las instituciones «tradicionales» al lado de una «modernización» simultánea) y *assimilation* (concesión de los derechos civiles franceses a las élites), por diferentes que puedan ser entre sí, respondían todos a la creencia en el derecho de occidentalizar el mundo. Sin embargo, los colonialistas no se dieron cuenta de que no sólo transmitían

a los pueblos colonizados la civilización occidental, sino también el empleo de los instrumentos modernos de poder. No es, pues, de extrañar que, como primera consecuencia, los elementos locales reducidos a la categoría de funcionarios encargados de ejecutar la política colonial se convirtieran en los primeros nacionalistas y volvieran contra ésta el poder conquistado.

En el orden social tradicional no había existido nunca una clase de funcionarios nativos. La administración francesa se sirvió, durante el período de transición, de una serie de jeques de tribu, notables de las ciudades, aristócratas militares de origen turco y morabitos. Este conglomerado no tenía originariamente intereses comunes y representaba sólo a las tribus, ciudades, regiones y hermandades existentes. El fenómeno nuevo que significó la existencia de este conglomerado de dirigentes locales en posesión de iguales deberes e intereses constituyó, sin embargo, el punto de partida del desarrollo de una clase dirigente nacional capaz de sustituir eventualmente a la administración francesa. El error de los franceses, obsesionados por su *mission civilisatrice,* fue el de no darse cuenta ni reconocer que habían provocado la destrucción del orden social tradicional, imperial, y la aparición de una sociedad autárquica, nacional.

La expedición francesa a Argelia de 1830 se realizó contra la voluntad de la mayor parte de la población. No es fácil comprender los motivos de Carlos X, un cierto número de comerciantes de Marsella y los altos oficiales del ejército; al parecer, se quería obligar al *dey* argelino, Ḥusayn (1818-1830), a aceptar condiciones comerciales más favorables. La expedición había sido precedida por un bloqueo y, tres años antes, por el caso Bacri-Busnach, en el que a raíz de la apropiación indebida del dinero pagado por Francia por el suministro de cereales, realizada por dos comerciantes franceses, el cónsul de Francia, Pierre Deval, había sido azotado con un matamoscas durante una entrevista con el *dey.* Poco después de la ocupación de Argel, que provocó la abdicación del *dey* y la confiscación de la Tesorería, Carlos X se vio obligado también a abdicar ante el curso tomado por los acontecimientos en la Revolución de Julio. La monarquía de la reacción (1814-1830) fue sustituida por la monarquía burguesa de Luis Felipe (1830-1848), que en un principio intentó eludir una decisión clara sobre el futuro de Argelia, a causa de la postura anticolonialista de la burguesía. Sólo en 1840 se decidió sin ambages a proclamar la conquista total de Argelia a mayor gloria de Francia, y a enviar al general Thomas Robert Bugeaud, que utilizando una táctica especial —ataques rápidos y devastación

del país— consiguió quebrar en 1846 la resistencia del enemigo más importante, Abd el-Kader.

Abd el-Kader ('Abd al-Qādir Ŷazā'irī, 1808-1883), miembro de la hermandad Qādiriyya avecindada en la frontera con Marruecos, y emir de una federación de tribus, era un representante típico del orden social tradicional y no es acertado definirle como un exponente del nacionalismo árabe o argelino, como se hizo en Francia y se hace aún en la Argelia independiente. Las hermandades fueron a partir del siglo XVI organizaciones políticas que aspiraban al poder en el marco del orden imperial tradicional. El contenido de dicho orden era el establecimiento de un imperio potencialmente ilimitado bajo la dirección de una aristocracia local. El contenido del orden político nacional, por el contrario, es la creación por una clase dirigente de nacionalistas de una nación limitada. Abd el-Kader no se consideró en ningún momento de su mandato jefe de una clase nacional, y el Congreso de las delegaciones argelinas reunidas en 1838 junto a Miliana (al sudoeste de Argel), en el que se decidió declarar la guerra a Francia, no constituyó una convención nacional, sino una alianza de jefes de tribu temporal y personalmente limitada. Otro de los jefes de la resistencia contra los franceses, Muqrānī procedía de una tribu del *Majzan* del oeste de Constantina y pertenecía a la categoría de los dirigentes locales, que eran apoyados por los franceses. Cuando los acreedores franceses a los que en 1868, a instancias del gobernador general Marie Edmé de Mac-Mahon, había pedido prestado dinero para sus campesinos, reclamaron la devolución de las sumas prestadas después de la guerra perdida con Alemania, en marzo de 1871 se sumó a una rebelión de la hermandad Raḥmāniyya y de los campesinos de la Cabilia que había estallado en enero tras el amotinamiento de un contingente de tropas musulmanas destinadas a Francia. Los campesinos, que constituían el núcleo de la revuelta, habían sido víctimas de varias cosechas desastrosas y su tierra estaba amenazada de expropiación desde el establecimiento de la administración civil (1870), dominada por colonos franceses *(colons)*. El levantamiento, que fue aplastado finalmente en enero de 1872 por 80.000 soldados franceses, contribuyó decisivamente a la formación de una especial solidaridad en la Cabila, que no tenía todavía carácter nacional.

La victoria de los colonos, cuyo número ascendía en 1870 a unos 225.000, fue precedida de una disputa, que se remontaba a mediados de siglo, en torno a la introducción en Argelia de la administración civil. Los militares cedían de mala gana a la petición de nuevas expropiaciones de tierra y mayor autonomía de los colonos. A partir de 1870, los municipios con

mayoría francesa eligieron por sí mismos sus alcaldes, en tanto que en los municipios mixtos, los funcionarios eran nombrados. Estos últimos nombraban a su vez funcionarios ejecutivos nativos *(qā'id, šayj,* etc.). Las *commissions municipales* elegidas, con participación musulmana limitada, constituían órganos consultivos. Los funcionarios de los *départements* (prefectos, comisarios de policía, jueces de paz, etc.), así como los representantes de los mismos en el Parlamento francés, eran elegidos por los franceses. A la cabeza de los tres *départements* argelinos se encontraba un gobernador general nombrado en París, al que a partir de 1898 se adjuntó una delegación financiera elegida con funciones consultivas (proporción entre miembros franceses y musulmanes en el seno de la misma: dos a uno). El Sahara continuó sometido a la administración militar.

Cuatro leyes regulaban las relaciones jurídicas y económicas de la población indígena. Por el *sénatus-consulte* de 1863 fueron disueltas las tribus, repartidas las tierras que poseían y transformadas las parcelas resulantes de la división en propiedades individuales. El *sénatus-consulte* de 1865 declaraba franceses a todos los habitantes de Argelia. Los musulmanes obtuvieron el derecho a ingresar en la administración civil y en el ejército, así como el derecho al voto si renunciaban a su *status* jurídico (especialmente a su derecho matrimonial y hereditario) en favor del *Code Napoléon.* El *Status* jurídico de los Musulmanes fue definido con ayuda de un derecho penal especial, el *Code de l'indigénat* (1874). Con el fin de ampliar la base política de la administración civil, se otorgaron plenos derechos de ciudadanía a la comunidad judía *(Décret Crémieux,* 1870).

La administración de los protectorados de Túnez y Marruecos tuvo una estructura diferente de la de Argelia, pero condujo a los mismos resultados: aparición de una minoría política dominante de *colons* en oposición a la metrópoli y de una clase dirigente indígena involuntariamente fomentada por ésta. En Túnez y en Marruecos el poder político se hallaba, de acuerdo con los tratados de 1883 y 1912 respectivamente, en manos del *dey* y del sultán. Pero como estos tratados permitían a Francia introducir reformas a su arbitrio, se configuró bien pronto el sistema de la firma conjunta con el *résident-général* francés, lo que implicaba que las leyes sólo eran válidas con la firma francesa. A diferencia de lo que ocurría en Argelia, la representación parlamentaria de los *colons* en el país o en París estaba excluida en virtud de los tratados que establecían el protectorado. Violando dichos tratados se establecieron órganos consultivos representativos en Túnez en 1907 y en Marruecos en 1919, para asesorar al residente general. En el seno de dichos órganos, los franceses tenían la mayoría, y los miem-

bros musulmanes eran designados. Para dirigir la administración local fueron nombrados *qā'iḍ* indígenas.

Las ingerencias en la situación jurídica y económica de los Musulmanes fueron menos violentas que en Argelia, creando, sin embargo, importantes privilegios en beneficio de los colonos. Las primeras asignaciones de tierras tuvieron lugar después de los decretos de registro de 1885 en Túnez y de 1913 en Marruecos. A partir de 1898 fueron vendidos en Túnez cada año terrenos públicos *ḥubus (habous)*, dotaciones hechas por propietarios privados a una mezquita. Los terrenos privados *ḥubus* (fundaciones establecidas por una comunidad familiar para evitar la división de la tierra por transmisión hereditaria) podían ser confiscados por el residente general. La intervención de mayor trascendencia en el sistema jurídico musulmán fue la promulgación en Marruecos, en 1930, del Decreto para los Beréberes (*ẓahīr,* dahír).

La meta perseguida con el dahír era la unificación de las normas jurídicas de las tribus beréberes, que diferían del derecho musulmán. Mediante dicha unificación, los franceses confiaban en establecer una separación entre los diferentes sistemas jurídicos y por lo tanto entre los beréberes y los árabes. Sin embargo, el resultado de este decreto inspirado en el principio *divide-et-impera* fue una tempestad de protestas, que contribuyó decisivamente al progreso del nacionalismo. La administración de Marruecos español, que se estableció en 1916 siguiendo la pauta de las instituciones francesas, sólo pudo entrar en vigor, sin embargo, en 1926-1927, tras el sometimiento de 'Abd el-Krim y otros rebeldes.

En Libia, que los italianos estuvieron a punto de perder durante la primera guerra mundial ante la actividad de los resistentes indígenas, se instituyeron en 1919 parlamentos bajo soberanía italiana. Después de mantener infructuosas conversasiones sobre el grado de autonomía de la Cirenaica, gobernada por Sayyid Muḥammad Idrīs al-Sanūsī y de la República tripolitana, proclamada en 1918 (y reconocida en 1919 por Italia con la condición de que se reconociera su soberanía), el gobernador italiano Giuseppe Volpi decidió someter el país. Apoyado por Benito Mussolini, que había accedido al poder en 1922, Volpi obtuvo plenos poderes para emprender una serie de acciones militars, proseguidas luego por E. De Bono y P. Badoglio, que entre 1922 y 1931 consiguieron «pacificar» el país, sofocando la rebelión árabe-beréber. En 1938-1939 se asentaron en Libia 30.000 italianos por iniciativa estatal, que, sin embargo, en los tres años que transcurrieron hasta la ocupación británica, no pudieron, al revés de lo que ocurrió en los países dominados

por Francia, introducir variaciones de importancia en la estructura social indígena.

La colonización de Argelia se llevó a cabo de modo bastante brutal. Los casi 100.000 colonos allí asentados hacia 1848 recibieron sus tierras, en la mayoría de los casos, después de la deportación de los musulmanes que las trabajaban antes. El general Bugeaud declaró en 1846 que con las expropiaciones había prestado un servicio a su país y que se hallaba por encima de los reproches de la prensa. La fórmula clásica para aludir a las relaciones entre los franceses y los norteafricanos se pronunció en 1892 en el *Conseil Supérieur* argelino (órgano consultivo del gobernador general): «La raza árabe es inferior e ineducable.» Hasta 1954, fecha en que estalló la lucha por la independencia, la población musulmana de Argelia (cerca de 6.300.000 personas) estaba confinada en las dos terceras partes del suelo cultivable, pero escasamente fértil, en tanto que aproximadamente 4.500 colonos se repartían el tercio restante. El mínimo necesario para la alimentación de una familia son 25 hectáreas; el 73 por 100 de la tierra en propiedad de musulmanes se hallaba dividido en parcelas de extensión inferior a 10 hectáreas, y el 80 por 100 de la tierra en manos de los colonos se repartía en granjas de más de 100 hectáreas de extensión; 2.000.000 de personas con 3.000.000 de familiares a su cargo se hallaban sin trabajo, y sólo 770.000 personas (en sus dos terceras partes, obreros industriales) tenían una ocupación suficiente. 300.000 argelinos se vieron obligados a trasladarse a Francia en busca de trabajo. En Túnez y Marruecos la situación era parecida, aunque menos grave; en Túnez, algunos campesinos, especialmente en el Sahel, consiguieron adquirir de nuevo tierras.

Las principales oleadas colonizadoras se produjeron en Argelia después de 1848, cuando Napoleón III deportó a los trabajadores republicanos vencidos; en 1871, cuando Francia perdió Alsacia-Lorena y muchos nacionalistas prefirieron emigrar a Argelia antes que someterse al dominio alemán, y a partir de 1880, cuando los viñedos franceses se vieron devastados por la filoxera. La actitud política de los colonos evolucionó desde la época de Napoleón III en una dirección conservadora, aunque siempre conservaron sus ideas republicanas. Los proyectos de Napoleón de establecer un reino árabe que él gobernaría, a partir del golpe de Estado de 1851-1852, conjuntamente con Francia, en una especie de monarquía doble, fueron recibidos por los colonos con tanto recelo como los *sénatus-consultes* para la protección de los musulmanes, que pusieron fin a la brutal expoliación de tierras y obligaron a los colonos a adoptar formas civilizadas de adquisición de las mismas.

A la caída del Segundo Imperio en 1870, los colonos se declararon autónomos: obtuvieron una administración civil para Argelia, obligaron a regresar a París a varios prefectos y establecieron en las ciudades comités de defensa y salud pública (desde noviembre de 1870 hasta mayo de 1871) que, a diferencia de los de la Comuna de París, casi contemporánea, no eran socialistas. La postura de los colonos, cuyo número se estancó a partir de la primera guerra mundial, y que se aislaron cada vez más de los restantes grupos europeos, era republicano-pequeño burguesa, y a lo largo de la III y la IV Repúblicas se endureció, haciéndose de extrema derecha y racista. Durante todo este periodo, los gobiernos franceses —que habían de enfrentarse a la vez a los colonos y a los nacionalistas— se vieron obligados bien al inmovilismo y al mantenimiento del *statu quo,* bien a la dimisión tras el fracaso de sus proyectos de reforma.

Los primeros grupos nacionalistas norteafricanos aparecieron en Túnez, donde surgieron gradualmente a partir de los movimientos de renovación teológica del islamismo. Las primeras exigencias de autonomía frente a Francia fueron planteadas por el Partido de la Constitución, fundado en 1920 (*al-Ḥizb al-ḥurr al-dustūrī al-tūnisī,* «Destour», en recuerdo de la Constitución de 1857, de corta vida). El motivo de su fundación fue la promulgación de los decretos *habus,* que amenazaban las propiedades de los notables. Las reivindicaciones del dirigente del *Destour,* Abd el-Aziz Taalbi ('Abd al-'Azīz al-Ṭa'libī), profesor de la Universidad Zituna (Zaitūna), se orientaban hacia la promulgación de una Constitución y a la consecución de mayores oportunidades profesionales para los Tunecinos. Francia no accedió a tales reivindicaciones y se limitó a ofrecer en 1923, mediante un decreto, la nacionalidad francesa a un número restringido de tunecinos. El proceso de autoconciencia nacional se hallaba, sin embargo, ya tan adelantado que el *Destour* rechazó el decreto.

En el curso del debate sobre la mejor táctica para luchar contra el decreto, el partido *Destour* se escindió. El grupo de los notables de mayor edad era partidario de ignorar el decreto; el de los más jóvenes, de combatirlo. Los miembros de este último grupo habían estudiado, lo mismo que los notables, en el extranjero, pero procedían de familias de modestos o escasos recursos del Sahel o de la comarca de Sfax. Por ejemplo, el padre del futuro presidente Burguiba, que era el exponente del grupo de los jóvenes, había sido oficial al servicio del *bey* hasta su jubilación en 1912. La base económica de la población del Sahel estaba constituida por el cultivo del olivo, cuyos rendimientos les permitían estudiar en escue-

las y universidades. El sistema escolar tunecino, a pesar de que Francia se negó a la implantación de la escolaridad obligatoria, era el mejor del Magrib en la época colonial. En 1931-1932 estudiaban en las universidades francesas 119 tunecinos, 21 argelinos y 11 marroquíes.

El grupo formado por el joven abogado Habib Burguiba (Ḥabīb Bū-Ruqaiba) y sus amigos Mahmud Materī, Tahar Sfar y Bahrī Guiga rompió en 1934 con el *Destour* y fundó el *Néo-Destour (al-ḥizb al-dustūrī al-ŷadīd)*, en el que sólo había un 15 por 100 de terratenientes y notables (en 1939, un 70 por 100). La nueva burguesía arrinconaba poco a poco a la antigua clase de los notables, y en 1939 ocupaba ya una tercera parte de los cargos administrativos accesibles mediante oposición. Los bastiones de los notables seguían siendo los órganos consultivos, a los que accedían por nombramiento de los franceses. El *Néo-Destour* consiguió crear en poco tiempo una base de masas (en 1937 disponía de unas 400 oficinas locales). A las medidas represivas del residente general, que intentaba impedir el auge del *Néo-Destour*, Burguiba respondió con su peculiar método del nacionalismo flexible, que simultaneaba conversaciones y manifestaciones. En 1936, después de haber estado dos años en prisión, se entrevistó con un representante del gobierno frentepopulista de Léon Blum, sin obtener concesión alguna. En 1937, después de que el partido fuera prohibido, Burguiba organizó una manifestación de protesta, en la que las tropas francesas abrieron fuego sobre la multitud, causando 200 muertos. El grupo dirigente del *Néo-Destour* fue encarcelado en 1938 y Burguiba, tras varios años de prisión en Francia, no pudo regresar a Túnez hasta 1943, pocos días antes de la entrada de los aliados.

En Túnez, el residente general, general Alphonse Juin, que procedía de una familia de colonos argelinos, intentó evitar la reorganización del *Néo-Destour* mediante una campaña de calumnias y detenciones. En tanto que Burguiba permanecía en libertad debido a la intervención del cónsul general americano Hooker A. Doolittle, el *bey* Moncef (Muḥammad al-Munṣif), que había accedido al trono en 1942, fue destituido bajo la acusación de haber colaborado con los nazis. Francia cometió un error: violaba el tratado de protección y convertía a Moncef en un mártir. Para subsanar el error se promulgaron medidas liberales. A partir del año 1946 los miembros tunecinos del Gran Consejo gozaron de iguales derechos que los franceses, y a partir de 1947 formaron parte del gabinete gran número de ministros tunecinos. A pesar de estas medidas, se produjeron incidentes e hicieron su aparición las primeras peticiones de independencia.

Burguiba, que había marchado al extranjero en 1945, ante la poca disposición de los franceses a entrar en negociación, regresó a Túnez en 1949, y en 1950 presentó un plan de independencia que habría de realizarse escalonadamente. El gobierno francés rechazó el plan, pero con ello reconoció a Burguiba el carácter de representante de Túnez. Algunas de las reformas concedidas por Francia para aplicar a los nacionalistas fueron en un principio boicoteadas por los colonos, pero, tras una serie de incidentes, acabaron por ser aprobadas en febrero de 1951. En el seno del *Néo-Destour,* las opiniones sobre el camino hacia la autonomía se dividieron. Burguiba, que era partidario de colaborar con Francia lo menos posible y se encontraba de nuevo en el extranjero sólo dio su conformidad a cambio de que los franceses garantizaran la continuidad de las negociaciones. Con el fin de activarlas, el *bey* Lamine (Muḥammad al-Amīn), sucesor de Moncef, anunció en mayo de 1951 un plan para formar un gobierno representativo. Durante las lentas negociaciones con Francia, la organización terrorista de los colonos, la «Mano Roja», ganaba cada vez mayor influencia. Ella fue la responsable del asesinato del dirigente sindical tunecino Ferhat Hached, en diciembre de 1951. En enero de 1952 Salah Ben Yussef y Mohammed Badra apelaron al Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas en petición de apoyo para la causa de la independencia. Francia reaccionó con una ola de detenciones; el gobierno fue destituido, Burguiba y Mongi Slim, que formaba parte del grupo dirigente del partido desde 1936 tras haber estudiado matemáticas y derecho en Francia, fueron deportados, y cientos de tunecinos encontraron la muerte en choques con la policía.

Las conversaciones entre Túnez y Francia se reanudaron de nuevo en otoño de 1953, pero la reanudación no pudo impedir la aparición de grupos armados de guerrilleros en el sur de Túnez. Sólo en julio de 1954 se produjo un giro cuando el presdiente del Consejo de Ministros francés, Pierre Mendès France, prometió la concesión de autonomía interna. Las conversaciones presentaban muchas dificultades. Francia quería hacer concesiones de carácter limitado, para no estimular las reivindicaciones marroquíes. Por otra parte, quería conseguir tropas con destino a Marruecos, a lo que Túnez se oponía por razones de solidaridad magrebí. Las conversaciones siguieron lánguidamente su curso y pronto se vieron desbordadas por el curso de los acontecimientos en Marruecos.

El primer residente general de Marruecos, mariscal Louis Lyautey (1912-1925) provenía de una familia alsaciana conservadora. No compartía la idea de asimilación de las élites perseguida en Argelia y Túnez, y demostró un notable respeto por

la civilización árabe-beréber, aunque por otra parte estaba convencido de la misión civilizadora de Francia hacia los países atrasados. Lyautey consiguió ocultar la contradicción existente entre estas dos posturas gracias a su extraordinaria autoridad. No parece que parara mientes en el hecho de que la preservación del orden tradicional de un *Majzan*, con federaciones tribales autónomas y hermandades religiosas ajenas a la administración, a la jurisdicción y a la educación francesas era un contrasentido, si la *mission civilisatrice* era lo que justificaba la ocupación de Marruecos. Pero la aversión de Lyautey a la educación francesa de los hijos de las familias de notables y la creación de un cuerpo nativo de funcionarios y juristas no pudo evitar la evolución hacia el nacionalismo moderno. Cuando Lyautey abandonó Marruecos en 1925, la pacificación no había concluido aún.

El conflicto más peligroso fue el de la guerra del Rif (1921-1926), desencadenada por Abd el-Krim ('Abd al-Karīm), hijo de un jefe de tribu educado en Occidente, contra Francia y España.

Después de vencer a las tropas españolas, Abd el-Krim proclamó la República del Rif e invadió el sector francés de Marruecos, en donde fue vencido en 1926 por el mariscal Henri Pétain. La lucha por la independencia de otras tribus en el sur del Atlas central, en el Sūs y en el valle del Draal (Dar'a) se prolongó hasta 1934.

En este año presentaron los nacionalistas su primer plan de reforma. Los dirigentes del movimiento nacionalista eran Allal al-Fassi, de una noble familia de *'ulamā'* de Fez, y Ahmed Balafrej, perteneciente a una rica familia de comerciantes de Rabat. Fassi era profesor de árabe y estudios islámicos; Balafrej había estudiado literatura en Francia. Las reivindicaciones nacionalistas se orientaban hacia la derogación de los acuerdos sobre el protectorado, la consecución de mejores condiciones educativas y mayores posibilidades profesionales, la disminución de los poderes de los funcionarios locales *(qā'id, paša)*, el fin de las expropiaciones y el establecimiento de instituciones representativas. El residente general ignoró tales exigencias y declaró fuera de la ley, en 1937, al partido nacionalista. Fassi fue desterrado al Gabón y Balafrej confinado en Francia. Bajo el régimen de Vichy se acentuaron las medidas represivas. Sólo la intervención del sultán pudo evitar la implantación de las leyes racistas nazis, que hubieran afectado a unos 200.000 judíos.

El sultán Mohammed (Muḥammad) V, entronizado en 1927 por los franceses, de los que se suponía dócil instrumento, se convirtió durante la guerra en un defensor del nacionalismo. Mohammed encontró su más firme apoyo en el Partido de la

Independencia (*Ḥizb al-Istiqlāl*), fundado por Balafrej en 1943. Pero también el sultán intentó establecer contactos con los dirigentes del *Istiqlāl*, la mayor parte de los cuales estuvieron, de 1944 a 1946, detenidos a causa de su supuesta colaboración con Alemania. Los miembros más jóvenes (Mohammed Lyazidī, antiguo oficial del ejército francés; Abderramán Buabid, abogado, y Mehdi Ben Barka, profesor de matemáticas) comenzaron a intensificar sus esfuerzos para conseguir una base de masas. Las discrepancias entre Francia y los nacionalistas, originadas por la insuficiencia de las reformas económicas introducidas, se transformaron en franca hostilidad a raíz del trascendental discurso pronunciado por Mohammed V durante una visita a Tánger, en abril de 1947, en el que manifestó públicamente su apoyo a los nacionalistas. En mayo, Juin fue trasladado de Túnez a Marruecos, donde intentó inmediatamente amedrentar al sultán y al *Istiqlāl* mediante el recurso a la violencia policíaca. La situación se agravó en 1950, año en que Mohammed se trasladó a París para celebrar conversaciones que resultaron infructuosas, y en que un influyente *paša,* Thami El-Glaoui, amenazó al sultán con la secesión. A esto se añadió un ultimátum de Juin, en el que le conminaba a ratificar todos los decretos hasta entonces inoperantes. Fingiéndose defensor del sultán ante un supuesto levantamiento beréber, Juin consiguió obligar a éste a ratificar los decretos en febrero de 1951.

El triunfo de Juin no duró mucho tiempo. Cuando se hizo evidente que el residente general se había limitado a maniobrar mediante la obtención de la firma entre los dos frentes formados por los nacionalistas y por los colonos (que exigían la deposición del sultán), Juin fue destituido (agosto de 1951). El general Guillaume, sucesor de Juin, había sido colaborador de Lyautey, pero se identificó en seguida con los intereses de los colonos. Cuando en diciembre de 1952 la policía reprimió violentamente la huelga general convocada tras el asesinato de Ferhat Hached, causando la muerte a varios centenares de marroquíes y los periódicos franceses exigieron una investigación, Guillaume encubrió las acciones de los grupos militantes de colonos y de la policía. Con el fin de reprimir definitivamente el nacionalismo, decidió deponer al sultán. Para ello se alió con Juin, que seguía gozando de una gran influencia entre sus amigos en Marruecos, así como con Glaoui y con el dirigente de la hermandad Kettaniyas, Abd el-Hay el-Kettani, ignorando la resistencia de muchos otros *paša* y *'ulamā*. En agosto de 1953, Mohammed V fue desterrado a Madagascar y Muley Ben Arafa, tío de Mohammed y yerno de Glaoui, fue elevado al trono.

El destierro de Mohammed deparó a España una excelente oportunidad para salir del aislamiento originado por la guerra

civil. España se negó a reconocer a Ben-Arafa, dio asilo en el Marruecos español a los dirigentes del *Istiqlāl* y llamó a formar parte del gobierno, en diciembre de 1954, al dirigente nacionalista Abdeljalak Torres. Sin embargo, España no pensaba conceder la independencia, al igual que Francia, cuyo primer ministro, Mendès-France, se limitó en septiembre, dos meses después de haber prometido autonomía a Túnez, a introducir algunas reformas administrativas. Bajo el gobierno del sucesor de Mendès-France, Edgar Faure, tanto los nacionalistas como los colonos emprendieron acciones terroristas. Los incidentes provocados por éstas alcanzaron su punto culminante en los meses de mayo y junio de 1955, en los que los nacionalistas convocaron una huelga de comerciantes y consiguieron paralizar en gran medida la vida económica. La única reacción de Faure consistió en la promesa de volver al auténtico concepto de protectorado mediante reformas administrativas. Lo absurdo de tal promesa se hizo evidente en julio, cuando una explosión de dinamita obligó a instaurar en Casablanca el toque de queda, y en agosto, cuando con motivo del segundo aniversario de la destitución de Mohammed V (que había tenido lugar violando el acuerdo de protectorado) entró en acción un ejército de liberación marroquí.

En septiembre se alteró la situación: Faure dio marcha atrás y prometió a los nacionalistas el regreso de Mohammed y la autonomía de Marruecos. El primer ministro no había contado, sin embargo, con la insubordinación de su residente general. Pierre Boyer de Latour, que presionado por los colonos se negó a deponer a Ben Arafa. Sólo en octubre, cuando Glaoui y Kettani, previendo el futuro desarrollo de los acontecimientos, se declararon partidarios del regreso de Mohammed, cedió Boyer. Tras su regreso, que tuvo lugar en noviembre, Mohammed formó un gobierno compuesto por nacionalistas. Las conversaciones con Francia sobre la forma de la independencia concluyeron el 2 de marzo con la proclamación de la independencia total. En este mismo mes consiguió Mohammed, a través de conversaciones con España, la reunificación con el Marruecos español. El éxito del sultán hizo ineludibles nuevas conversaciones en Túnez.

Las conversaciones sobre la independencia de Túnez se prolongaron desde julio de 1954 hasta marzo de 1956. En junio de 1954 entraron en vigor los acuerdos de autonomía, por los que Francia renunciaba a los derechos de protectorado, con la excepción del control de las fuerzas de seguridad. Los acuerdos fueron tolerados por Burguiba y denunciados por Ben Yussef; ambos se negaron a entrar en el gobierno formado por el *bey* Lamine e insistieron en sus exigencias de indepen-

dencia total. A pesar de ello, Ben Yussef acusó a Burguiba de mostrarse condescendiente con Francia, e intentó desplazarle de la dirección del *Néo-Destour*. Pero un congreso del partido, celebrado en noviembre de 1955, decidió, a propuesta de Burguiba, la expulsión de Ben Yussef y la designación de Bahi Ladgham como secretario del *Néo-Destour*. Ben Yussef formó en enero de 1956 grupos de guerrillas, pero tras una ola de detenciones se decidió a abandonar el país, siendo asesinado en Frankfurt del Main, en circunstancias poco claras, en agosto de 1961.

La destitución de Ben Yussef había dejado a los nacionalistas en una difícil situación: el gobierno tunecino tenía las manos atadas por los tratados, pero no podía ser menos que Marruecos, que negociaba la independencia reclamada por Ben Yussef para Túnez. En esta situación, un error del alto comisario Roger Seydoux, al declarar que el *bey* deseaba que se prolongara la presencia francesa en Túnez, sirvió de pretexto a los nacionalistas para exigir, por medio de Ladgham, a Lamine una declaración de lealtad a Túnez, declaración en la que éste reclamó además la independencia. En el curso de las conversaciones, mientras el primer ministro francés intentaba salvar, con la fórmula de la «interdependencia», los derechos franceses subsistentes, Ladgham acabó amenazando con una declaración unilateral de independencia. El 20 de marzo cedió finalmente Mollet, concediendo la independencia. Se dejó pasar la oportunidad de compensar la pérdida de la iniciativa, poco favorable para Francia, mediante la oferta de la independencia a Argelia.

Los comienzos del nacionalismo argelino se remontan a la época de la primera guerra mundial, época en la que aparecieron el *Manifeste Jeune Algérien* (1912) y el *Bloc des Algériens Musulmans Elus* (1919). Los nombres de tales grupos ponen ya de relieve que estaban compuestos por miembros de familias de notables al servicio de la administración francesa. El *Bloc* se convirtió en 1930 en la *Fédération des Elus Musulmans,* cuyo portavoz fue Ferhat Abbas, farmacéutico e hijo de una influyente familia de Sétif. Las primeras reivindicaciones de los nacionalistas se orientaron, de acuerdo con el concepto de asimilación, oficialmente vigente desde tiempo de Napoleón III, hacia la consecución de derechos civiles para los musulmanes, diferenciándose en ello de las aspiraciones independentistas de los nacionalistas tunecinos y marroquíes. La petición de asimilación es el principal motivo del retraso en el desarrollo del nacionalismo argelino, puesto que la asimilación no ofrecía muchos atractivos a los campesinos y privaba a los nacionalistas de una base de masas. El único grupo que exigió la indepen-

dencia antes de 1938 fue *Etoile nord-africaine,* fundado en 1925 por los trabajadores argelinos en Francia y dirigido desde 1927 por Messali Hadj, hijo de un artesano de Tremecén.

El primer golpe para los nacionalistas que aspiraban a la asimilación se produjo en 1938, cuando el *proyecto de ley Blum-Viollette,* que pretendía conferir los derechos de ciudadanía a unos 30.000 argelinos, fue rechazado por el senado francés. El proyecto de ley, presentado por el gobierno frentepopulista de Léon Blum, había sido apoyado por los musulmanes, con excepción de Messali Hadj, y duramente combatido por los colonos. A su oposición, que culminó en una huelga de alcaldes (marzo de 1938), hay que achacar el fracaso del proyecto. Ferhat Abbas, profundamente desilusionado por este fracaso, comenzó a dejar de lado el concepto de asimilación y a exigir la autonomía, desarrollando esta reivindicación en su *Manifeste du Peuple algérien,* publicado en 1943. El manifiesto, firmado por 55 nacionalistas argelinos, motivó el arresto domiciliario de Abbas. Para el general Georges Catroux, gobernador general de Argelia desde mayo de 1943, la autonomía argelina era un anatema, pero sin embargo, por orden de De Gaulle, decretó la concesión de derechos civiles a unos 50.000 musulmanes. Abbas y su partido de los *Amis du Manifeste et de la liberté* rechazaron por insuficiente el decreto de De Gaulle. Un ala radical, próxima a Messali Hadj, que se había visto fortalecida por la formación de la Liga de Estados Arabes (abril 1945) y la victoria de los aliados, procedió a convocar y llevar a cabo diversas manifestaciones.

En mayo de 1945 manifestantes argelinos recorrieron las calles de Sétif y Guelma con pancartas en las que se leían consignas a favor de la victoria y de la independencia. En el transcurso de las manifestaciones se produjeron actos de violencia contra europeos (que causaron unas 100 víctimas) y Francia respondió con matanzas en las que cayeron decenas de millares de argelinos. El Gobierno intentó crear una distensión en la situación en 1946 mediante una amnistía y en 1947 mediante la promulgación del «Estatuto orgánico». En virtud de dicho estatuto se creaban nuevos organismos representativos, en los que se mantenía, sin embargo, el predominio de los colonos. No obstante, a fin de mantener alejados de dichos organismos a los nacionalistas, el gobernador general, Marcel-Edmond Naegelen falseó las elecciones de abril de 1945 en favor de los llamados independientes. El *Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques* (MTLD), fundado en 1947 por Messali Hadj después de haber sido puesto en libertad, obtuvo en las elecciones locales del otoño de 1947 un 31 por 100 de los votos, y hubiera sido sin duda vencedor destacado sin el frau-

de electoral. La frustración de los nacionalistas ocasionada por las continuas manipulaciones electorales condujo a la decadencia de sus partidos: Ferhat Abbas fue derrotado en las elecciones para la Asamblea Nacional francesa (junio de 1951) y el frente multipartidista fundado en agosto de dicho año no obtuvo resultados positivos. El poder se desplazó visiblemente hacia un grupo en el seno del MTLD, la *Organisation Spéciale (OS)*.

El origen de la *OS* se remonta a finales del año 1947, en el que se unieron Ait Ahmed, abogado e hijo de un acomodado *qā'iḍ* de la Cabilia, Ahmed Ben Bella, antiguo oficial perteneciente a una familia de comerciantes, Lajdari Ben Tobbal, de familia campesina, Mohammed Budiaf, antiguo suboficial, y Mohammed Jider, trabajador y diputado en la Asamblea Nacional francesa. Estos organizaron una guerrilla que entró en acción a principios de 1949, con un golpe contra la oficina de correos de Orán, dirigido por Ben Bella. Un año más tarde (abril de 1950), Ben Bella fue detenido y la *OS* disuelta. Jider, Ait Ahmed y Ben Bella consiguieron huir en marzo de 1952 y se dirigieron a El Cairo, en tanto que los restantes se unieron al movimiento de resistencia de la Cabilia, creado en 1947 por Belkacem Krim, antiguo suboficial e hijo de un funcionario de policía, o bien se sumieron en la clandestinidad. Hasta marzo de 1954 no recuperaron los nacionalistas la iniciativa, con la fundación de un comité revolucionario por los «nueve jefes históricos»: Ait Ahmed, Ben Bella, Jider (todos ellos en El Cairo), Budiaf, Krim, Rabah Bitat, procedente de una familia de campesinos empobrecidos del oasis El-Oued, y Larbi Ben M'hidi, Mustafa Ben Bulaid y Murad Didouche, caídos más tarde en la lucha. La mañana del 1 de noviembre, el Comité llamado *Front de Libération Nationale (FLN)* comenzó la lucha de liberación atacando cuarteles de policía, depósitos de petróleo, etc. La lucha que se desarrolló aquel día fue limitada, como todas las operaciones de guerra hasta el año siguiente, ya que la *Armée de Liberation Nationale (ALN)* carecía del armamento necesario. Las primeras acciones de cierta envergadura fueron emprendidas por el *ALN* en agosto de 1955 en el vilayato de Constantina. El *FLN* alcanzó sus primeros éxitos en el exterior en abril de 1955, con su participación en la Conferencia de Bandung, y en septiembre de 1955, con el primer debate sobre Argelia en las Naciones Unidas.

Ante los éxitos del *FLN* la opinión pública comenzó a cambiar en Francia. En las elecciones de febrero de 1956 resultó vencedor Guy Mollet, que en su programa electoral había incluido la promesa de iniciar conversaciones con los nacionalistas argelinos. Una de sus primeras medidas fue la destitución del gobernador general Jacques Soustelle, que se oponía a la cele-

bración de aquéllas. El proyecto ocasionó una rápida pérdida de autoridad del gobierno. Los colonos despidieron a Soustelle como a un héroe, y Mollet, que quiso presentar personalmente en Argelia a Catroux, nuevo gobernador general, fue recibido con una lluvia de tomates. El socialista Mollet, espantado ante el espectáculo de los trabajadores manifestantes y de la pasividad de la policía, nombró al casi desconocido Robert Lacoste y aplazó el proyecto de conversaciones. En verano se formó una milicia de colonos y las tropas fueron aumentadas hasta la cifra de 400.000 hombres.

La respuesta del *ALN* al endurecimiento de la postura de Mollet fue un aumento de sus efectivos. Ferhat Abbas y Tawfiq al-Madani, dirigente de los *'ulamā'* se unieron en abril al movimiento. Su creciente popularidad planteaba serios problemas al *FLN*. Una parte de los nacionalistas se encontraba en el extranjero, las acciones militares carecían de coordinación y no existía una base ideológica común. Para resolver estos problemas se celebró en agosto una reunión secreta en el valle de Summam. En ella estuvieron representados la mayor parte de los dirigentes del interior, pero ninguno de los del grupo de El Cairo (Ben Bella y otros). La exclusión del grupo de El Cairo no tuvo consecuencias gracias al acto de piratería aérea de Francia contra el avión privado de Mohammed V (octubre de 1956). En el avión se hallaban Ait Ahmed, Ben Bella, Bitat, Jider y Mustafa Lacheraf, profesor de historia en la Sorbona. Su detención fue realizada por un subalterno francés, con la protección de Lacoste. Mollet, que había iniciado conversaciones secretas con los detenidos y les había concedido un salvoconducto era ahora, como en febrero, demasiado débil para enfrentarse a la insubordinación del ejército. Los militares asumían, junto con los colonos, el gobierno de Argelia.

En enero de 1957 Lacoste transmitió sus poderes policíacos al general Jacques Massu, que destruyó sistemáticamente las células del *FLN* en Argel que habían organizado la «batalla de Argel» (1956-1957). Después de bloquear las fronteras con Túnez mediante alambradas electrificadas, Francia recuperó la iniciativa militar. La solución del conflicto internacional originado por el ejército a causa del bombardeo de la aldea tunecina de Sakiet Sidi Yussef, el gobierno de París tuvo que enfrentarse, una vez más, con los hechos consumados. Comenzaron a circular planes para un golpe de estado y cuando el 13 de mayo de 1958 los estudiantes tomaron por asalto el edificio del gobierno general, los generales Raoul Salan y Massu asumieron el poder supremo al frente de un *Comité du salut publique*, provocando la caída de la IV República y la elección de De Gaulle como primer ministro el 1 de junio.

De Gaulle adoptó medidas suaves frente a los rebeldes: el ejército fue de nuevo sometido al mando de las autoridades civiles, y Salan recibió un puesto de mando en Francia. El nuevo comandante, general Maurice Challe, pudo pacificar prácticamente Argelia en el curso del año 1959. La perspectiva de una pacificación hizo que De Gaulle, en un discurso pronunciado en septiembre, revelase el sensacional anuncio de que se proponía ofrecer a Argelia la autodeterminación en el plazo de cuatro años. Las reacciones al discurso fueron poco alentadoras: el *FLN* lo rechazó a causa de su vaguedad, y los franceses de Argelia se sintieron traicionados. La oposición de estos últimos se manifestó brutalmente en enero de 1960 en la «semana de las barricadas», es decir, en las luchas callejeras entre franceses de Argelia y la policía, que siguieron a la partida de Massu a Francia, llamado por el gobierno francés.

Massu había declarado en una entrevista que De Gaulle no podía contar con la obediencia del ejército. Pero a pesar de la advertencia de Massu, De Gaulle se mantuvo fiel al proyecto de autodeterminación, y cuando, en el curso de una visita a Argelia, la población se manifestó públicamente en favor del *FLN* por primera vez, anunció su decisión de entablar conversaciones con los nacionalistas. Las conversaciones de paz iniciadas en Evian en marzo de 1961 condujeron a una nueva revuelta de los franceses de Argelia: en abril intentaron un golpe de Estado Challe y los generales retirados Salan, Edmond Jouhaud y André Zeller. La siguiente y última rebelión tuvo lugar un año más tarde, cuando la *Organisation de l'armeé secrète (OAS)* intentó arrancar mediante el terror las últimas concesiones para los colonos. El terror de la tierra quemada prosiguió hasta el verano de 1962, y sólo terminó con la emigración masiva del 90 por 100 de la población (casi 1.000.000) de franceses de Argelia. Argelia fue el último país del Magrib que consiguió su independencia (1 de julio de 1961).

IV. LOS PAISES INDEPENDIENTES DEL MAGRIB (MARRUECOS, TUNEZ, ARGELIA Y LIBIA).

Las conversaciones de paz dieron como resultado un compromiso aceptable para Argelia que, sin embargo, desató profundas rivalidades en el seno del *FLN*. El enfrentamiento se polarizó entre Yussef Ben Jedda, sucesor de Ferhat Abbas en la dirección del gobierno provisional a partir de agosto de 1961 y jefe de la delegación argelina en Evian, y Ben Bella, que creó un comité político del FLN. Ben Bella se impuso y fue elegido en septiembre, por consulta popular, primer presidente

de Argelia. Ben Bella debía su poder al ejército del exterior, es decir, al ejército que después del bloqueo de las fronteras tunecina y marroquí no había podido entrar en combate. El comandante de este ejército era Huari Bumedian, nacido en 1925 en el seno de una familia campesina pobre, que en 1953 entró en contacto con el *FLN* en El Cairo y ascendió rápidamente a puestos directivos. La base del gobierno de Ben Bella venía configurada por el programa de Trípoli, ratificado en junio de 1962. Las líneas principales de este programa eran la renovación de la civilización árabe islámica, la supresión del analfabetismo, el reparto de la tierra, la nacionalización de la economía y de los recursos del suelo, la transformación del *FLN*, una organización de partido, una política exterior neutralista y el logro de la unidad magrebí, árabe y africana. El reparto de tierras comenzó en marzo de 1963.

Los decretos de *autogestión*, es decir, de la autonomía administrativa colectiva de las explotaciones agrícolas bajo la dirección de un presidente elegido y de un director nombrado por el gobierno despertaron gran entusiasmo, pero su aplicación se restringió a las tierras anteriormente en poder de colonos. Los privilegios de la autogestión afectaron, por tanto, sólo a una quinta parte de la superficie cultivable y a menos del 10 por 100 de los campesinos. La discusión sobre la autogestión prosigue aún en nuestros días; uno de los puntos más debatidos es el de los límites del control gubernativo. El gobierno abogaba por el reparto de una parte de los beneficios entre los campesinos, para fomentar la participación de éstos en el proceso político, en tanto que los sindicatos, recelando la aparición de una clase de campesinos privilegiados, pretendía que los beneficios fueran invertidos en la creación de nuevos puestos de trabajo. El principio de la autogestión se encuentra recogido en la Constitución promulgada en septiembre de 1962, que constituye un importante documento sobre el desarrollo político de Africa septentrional a partir de la independencia.

La Constitución argelina representa la consolidación de un nuevo nacionalismo de carácter socialista y el rechazo oficial del viejo nacionalismo parlamentario y burgués de la época colonial. El preámbulo describe el nacimiento del pueblo argelino en la época de la ocupación francesa, la lucha de sus mártires por la libertad de la nación y la obligación de las vanguardias de los campesinos, trabajadores e intelectuales, reunidas en el *FLN*, de mantener el deseo revolucionario de libertad. Con la rotunda proclamación de un nacionalismo de signo socialista, Argelia adoptó un principio rector espiritualmente más fuerte para su desarrollo como Estado a partir de la independencia

que el de Túnez, Marruecos y Libia. Sin embargo, la realización del programa socialista originó en Argelia violentas discrepancias.

La victoria de Ben Bella en la lucha por la presidencia dio lugar a una escisión entre los miembros más conservadores y los miembros socialistas del *FLN*. Entre los primeros se encontraban Abbas, presidente de la Asamblea Nacional; Jider, secretario del partido, y Mohammed Chaabani, terrateniente y comandante militar de Biskra. Cuando la aprobación de los decretos sobre la autogestión puso de manifiesto la intención de Ben Bella de implantar el socialismo en Argelia, Chaabani comenzó, en el verano de 1963, a organizar un grupo de resistencia. A él se unió Jider, apartado del cargo de secretario en abril. También los socialistas, para los que los decretos no iban bastante lejos, comenzaron a organizarse en verano. Budiaf, que tras su cese como vicepresidente del gobierno provisional había pasado a engrosar la oposición contra Ben Bella, apoyó hasta su detención, en junio de 1963, la rebelión organizada en la Cabilia por Mohand Ou el-Hadj, uno de los pocos jefes populares en el interior del *FLN*, y Ait Ahmed, que a pesar del papel que había desempeñado como autor de los decretos de autogestión, continuaba oponiéndose a Ben Bella. La rebelión hubiera tomado un cariz peligroso para Ben Bella si Ou el-Hadj no hubiese proclamado nuevamente su lealtad tras el estallido de la guerra fronteriza entre Marruecos y Argelia.

El debilitamiento de la insurrección dio ocasión a Ben Bella para convocar un congreso del *FLN*, en el que dio a los dos movimientos de oposición la oportunidad de regresar al seno del partido (abril 1964). Pero tal oferta fue infructuosa; en verano ambos movimientos concertaron una alianza táctica. Jider abandonó el país con los fondos del partido y Chaabani se alzó en rebeldía. Ben Bella adoptó severas contramedidas: Chaabani fue detenido y ejecutado en septiembre, los fondos europeos del partido bloqueados y la rebelión de la Cabilia dominada tras la detención de Ait Ahmed (octubre de 1964, huida en abril de 1966) y la capitulación de Mussa Hassani (enero de 1965). Valiéndose de las milicias creadas entre tanto, Ben Bella intentó deshacerse de la influencia de Bumedian, cuya ayuda había necesitado hasta aquel momento. Pero cuando intentó destituir además a Abdelaziz Buteflika, ministro de asuntos exteriores y amigo de Bumedian, este último dio un golpe de estado.

El golpe de estado tuvo lugar el 19 de junio de 1965, diez días antes de la fecha prevista para el comienzo de la segunda conferencia de países afroasiáticos, de la que Ben Bella esperaba salir consagrado como uno de los dirigentes del Tercer Mundo. A pesar de que China, que ponía en cualquier caso

grandes esperanzas en la conferencia, se apresuró a reconocer inmediatamente a Bumedian, se hizo inevitable un aplazamiento de la misma. La resistencia más seria contra el golpe se manifestó en agosto, pero finalizó con la detención de varios antiguos colaboradores de Ben Bella. De la oposición exterior, dividida en numerosos grupos, no recibió Bumedian apoyo alguno, con la excepción de Bitat, que volvió a formar parte del Gobierno, y de Jider, que expresó deseos de regresar. (Jider murió en Madrid en enero de 1967, a consecuencia del atentado de un exiliado argelino.) Bumedian disolvió las milicias en agosto de 1965 e instituyó un comité ejecutivo del *FLN*, mediante el cual confiaba en hacerse con el control del aparato del partido. El comité tuvo, sin embargo, pocos éxitos: en diciembre de 1967 fue disuelto y sus tareas asumidas por Ahmed Kaid, ministro de hacienda y antiguo ayudante de Bumedian. Contra Kaid tuvo lugar en enero de 1968 un atentado, cuya organización se imputó a Krim, «dirigente histórico» y miembro de la resistencia de la Cabilia contra Ben Bella. (Krim fue condenado a muerte en rebeldía en abril de 1969, y murió en noviembre de 1970 en Frankfurt, a consecuencia de un atentado.)

La reforma del *FLN* emprendida por Kaid —que declaró el año 1968 «año del partido»— no consiguió, en cualquier caso, muchos éxitos. El problema de la renovación del *FLN*, es decir, de la creación de un contrapeso a la clase de los tecnócratas, cuya influencia y número aumentaban, sigue en pie y no podrá ser solucionado en tanto subsistan las dificultades de la autogestión. Dichas dificultades condujeron en 1967 a graves discrepancias entre el ministro de industria, Belaïd Abdesselaam, y el de trabajo, Abdelaziz Zerdani, que, apoyado por los sindicatos, deploró la creciente desconfianza hacia la autogestión que mostraba el ministerio de industria, cuya influencia había aumentado considerablemente gracias al *boom* del petróleo. El malestar de los revolucionarios estalló en diciembre de 1967 en el golpe fallido del jefe del estado mayor y antiguo comandante de las fuerzas del interior, Tahar Zbiri. Después del fracaso de su ataque con carros de combate contra Argel y de un nuevo atentado frustrado contra Bumedian en abril de 1968, Zbiri se vio obligado a abandonar el país.

La lucha entre los viejos revolucinarios y los nuevos tecnócratas constituye el problema principal de todos los países del Magrib. A lo largo de los primeros meses que siguieron a la obtención de la independencia, el gobierno marroquí hubo de atender al restablecimiento del orden interior y de la unidad del país. El ejército de liberación, cuyas operaciones contra los franceses en el Rif planteaban un grave problema, fue integrado en el ejército real, de nueva creación, en junio de 1956.

Los efectivos de este ejército seguían siendo sin embargo modestos en comparación con los 100.000 hombres o más del ejército francés, cuyas últimas tropas permanecieron en el país hasta 1963. La debilidad del ejército real alentó al separatismo de las provincias, que aún no había sido en modo alguno sustituido por el nacionalismo.

La declaración de independencia del gobernador de la provincia de Tafilete, en enero de 1957, no representó ningún problema de importancia para el gobierno, pero la resistencia de las tribus del Rif sólo pudo ser sometida en enero de 1959. La captura por Francia del avión de Mohammed V con cinco nacionalistas argelinos a bordo, en octubre de 1956, constituyó una crisis de mayor gravedad. La noticia de la captura dio lugar a actos de violencia en Mequinez, en donde fueron asesinados 50 europeos e incendiadas 400 granjas de colones. La hostilidad de los marroquíes condujo a la emigración de 150.000 colonos (una tercera parte del total) y de 140.000 judíos (dos terceras partes del total). El gobierno presidido por el *paša* independiente Si M'Barek Bekkai, que no pudo conjurar la crisis económica causada por esta emigración, fue renovado en octubre. A raíz de esta renovación gubernamental se produjeron por primera vez diferencias entre el sultán y los nacionalistas.

Con sus exigencias de un sistema de partido único, es decir, de la transformación de la sociedad tradicional en una sociedad nacional, el *Istiqlāl,* inconsciente o implícitamente ponía en cuestión la existencia del trono y forzaba al rey a conservar en vida las clases tradicionales que se hallaban en un proceso de descomposición. Como ni el rey ni el *Istiqlāl* tenían suficiente fuerza para prohibir el partido el primero o para intentar la revolución el segundo, hubieron de contentarse ambos con soluciones de compromiso. Un primer compromiso fue la exclusión del gobierno del *Parti Démocratique de l'Indépendence (PDI),* grupo escindido del *Istiqlāl* que apoyaba al rey (octubre de 1956) y la prohibición de sus actividades (febrero de 1958). Sin embargo, el sultán aplazó la transformación de la monarquía absoluta en una monarquía constitucional.

En noviembre, Mohammed V instituyó una asamblea consultiva, que gozó de poca influencia, cuyo presidente, Ben Barka, dimitió en 1959 en señal de protesta. A la Carta promulgada en mayo de 1958, en la que Mohammed anunciaba la creación de municipios desligados de la estructura tribal, el establecimiento de órganos legislativos nacionales y la garantía de los derechos fundamentales siguió, ya en 1962, una Constitución. La continua frustración del *Istiqlāl* provocó la escisión de un ala radical, socialista, escisión que fue sellada en septiembre de 1959 con la fundación de la *Union Nationale des Forces*

Populaires (UNFP) por Ben Barka, Buabid, Abdallah Ibrahim y otros. La oposición de la *UNFP* contra el rey dio lugar a la detención, en febrero de 1960, de una serie de miembros destacados del partido, a los que se imputó un complot contra el príncipe heredero, Hassan. Ben Barka logró escapar al extranjero (donde permaneció hasta mayo de 1962). La imposibilidad de constituir un gabinete estable movió a Mohammed a asumir personalmente la dirección del gobierno.

En el gabinete formado en mayo de 1960 por el sultán, la *UNFP* no se hallaba representada y el *Istiqlāl* sólo en una insignificante medida. Para escapar a los reproches de autocracia, Mohammed renovó su promesa de una Constitución y dispuso la celebración de elecciones locales. En ellas el *Istiqlāl* obtuvo un 44 por 100 de los votos y la *UNFP*, que sólo triunfó en las ciudades de la costa, un 23 por 100. En noviembre fue convocada una Asamblea constituyente, que no había conseguido resultados apreciables cuando Mohammed V murió repentinamente el 6 de febrero de 1961. Su hijo, el popular Hassan (al-Ḥasan) II, educado en Francia, obtuvo bien pronto el apoyo del *Istiqlāl*, que después de la escisión había renunciado a sus esperanzas de dominar como partido único. Este apoyo favoreció a Hassan, que en noviembre sometió a referéndum un proyecto de Constitución para cuya aprobación se hallaba necesitado de la labor de propaganda de un partido de masas.

Una vez aprobada la Constitución por la gran mayoría de la población, el *Istiqlāl* exigió una mayor participación en el gobierno, cosa que Hassan no estaba dispuesto a conceder. A raíz de esta negativa, el *Istiqlāl* rompió totalmente con el Gobierno y adoptó, a imitación de la *UNFP*, un programa socialista, en el que incluía la petición de una reforma agraria y de una nacionalización de la industria. En las elecciones para la Cámara de representantes que tuvieron lugar en mayo de 1963, Hassan apoyó al *Front de Défense des Institutions Constitutionnelles*, fundado por su jefe de gobierno, Ahmed Reda Guedira, grupo de composición poco homogénea. El *FDIC* obtuvo 69 escaños, el *Istiqlāl* 41 y la *UNFP* 28. Los partidos de la oposición criticaron duramente los resultados electorales, por lo que el gobierno procedió en julio a la detención de 130 miembros de la *UNFP*. Hassan desvió el descontento suscitado por las detenciones mediante una acción militar emprendida contra Argelia en octubre.

La guerra fronteriza por una comarca en litigio a unos 400 kilómetros al sudoeste de Colomb-Bechar acabó con la derrota de los Argelinos, insuficientemente armados. Sólo la intervención de la *Organización de la Unidad Africana (OUA)* evitó a Argelia la pérdida de zonas de su territorio. El proceso de

Hassan contra los detenidos terminó, después de numerosas irregularidades, con once condenas de muerte (ocho acusados, entre ellos Ben Barka, se hallaban en rebeldía). El proceso tuvo como consecuencia una considerable paralización del Parlamento. Después de infructuosos debates sobre la nacionalización de la industria y el reparto de las antiguas tierras de los colonos, que duraron todo el año 1964, y del estallido de disturbios estudiantiles en marzo de 1965, Hassan disolvió el Parlamento y gobernó por medio de decretos (desde junio de 1965). Los partidos se encontraban demasiado divididos para poder hacer un frente común contra la disolución del Parlamento o contra el ministro del interior, Mohammed Ufkir, cuya intervención en el asunto Ben Barka se hizo evidente a finales de ese año. (Ben Barka fue asesinado en Francia en octubre de 1965 en circunstancias aún oscuras).

Túnez se ha librado del fraccionamiento de los partidos, que hoy pone en peligro la participación popular en el proceso político de Marruecos, pero el partido único gobernante en este país, el *Parti Socialiste Destourien (PSD)* (que adoptó este nuevo nombre en 1964) ha provocado asimismo el desinterés de la población.

La Asamblea constituyente elegida en marzo de 1956, pocos días después de la independencia se hallaba casi totalmente dominada por el *Néo-Destour*. Con el fin de asegurarse mayores poderes en la futura Constitución, Burguiba destituyó al *bey* mediante una revolución incruenta en julio de 1957, proclamó la república de Túnez y se hizo elegir presidente de la misma. El texto de la Constitución fue modificado por numerosas leyes (1956-1959) que regulaban la confiscación de las tierras públicas *ḥubus (habus)* y el reparto de las privadas, la abolición de la poligamia, el establecimiento de una edad mínima para contraer matrimonio y la institución de tribunales y escuelas laicos. Los que se oponían a estas leyes fueron detenidos (así, por ejemplo, en 1958-1959 cerca de 200 personas fueron condenadas por supuestas conspiraciones) o destituidas del cargo que ocupaban (por ejemplo, el dirigente de los sindicatos tunecinos *UGTT* y portavoz de una nacionalización radical y de una profunda reforma agraria, Ahmed Ben Salah, se vio obligado a dimitir en 1957).

La entrada en vigor de la Constitución hubo de ser aplazada en varias ocasiones a causa de los numerosos incidentes y crisis, hasta que pudo ser presentada finalmente en junio de 1959. La crisis más seria fue la provocada por el bombardeo de la aldea de Sakiet Sidi Yussef por los franceses en febrero de 1958, en el que encontraron la muerte 69 civiles. La reacción de Inglaterra y Estados Unidos obligó al primer ministro francés,

Félix Gaillard, a entablar conversaciones con Burguiba. Dichas conversaciones fueron proseguidas, tras la caída de Gaillard, por De Gaulle, que se mostró dispuesto a la gradual evacuación de las tropas francesas de Túnez. Burguiba, sin embargo, dejó escapar la oportunidad de incluir en el acuerdo una decisión sobre el futuro de la base naval de Bizerta. Con ello subestimó la firmeza de De Gaulle, que estaba resuelto a determinar por sí mismo el momento de la evacuación y que rechazó un ataque del ejército tunecino en julio de 1961, con duras pérdidas para este último (1.400 muertos). Ante la presión de los Estados Unidos, Francia se declaró dispuesta a abandonar Bizerta antes de octubre de 1963.

En el año 1961 tocó a su fin la fase de consolidación de Túnez bajo el gobierno de Burguiba y comenzó la etapa de organización económica. A comienzos de dicho año se creó una secretaría de planificación y finanzas cuya dirección fue encomendada a Ben Salah, asociado de nuevo a las tareas de gobierno. Este dio prioridad a los planes económicos a largo plazo, que han tenido hasta ahora más éxito que los planes análogos en Marruecos y Argelia. Con el fin de proceder al establecimiento de cooperativas se llegó en marzo de 1963 a un acuerdo con Francia, con arreglo al cual las tierras que se hallaban aún en manos de los franceses serían paulatinamente devueltas a Túnez. Sin embargo, en mayo de 1964, la Asamblea Nacional tunecina decidió confiscarlas inmediatamente, lo que dio lugar a la interrupción de la ayuda económica francesa, en represalia (que hasta ahora no se ha reanudado). Las tierras de los franceses fueron entregadas a los campesinos tunecinos que cultivaban los terrenos limítrofes, para que fueran explotadas en cooperativas: los resultados han sido relativamente buenos.

La interrupción de la ayuda económica francesa obligó a Burguiba a apoyarse en mayor medida en los Estados Unidos, a distanciarse de la Liga de Estados Arabes, a romper sus relaciones diplomáticas con Egipto, en octubre de 1966, y con Siria en mayo de 1968. Los estudiantes antisionistas de la Universidad de Túnez se opusieron a la ruptura con los países árabes, y en marzo de 1968 organizaron una manifestación. Burguiba reprimió esta oposición en el seno del estudiantado, controlado desde agosto de 1966 por el *PSD*, con la misma energía que había reprimido (en julio de 1965) los esfuerzos por independizarse del dirigente sindical Habib Achur. El único lugar en donde se pueden expresar tendencias de oposición es en las secciones locales del *PSD*, que la oficina política del partido intentó vivifar de nuevo a través de una campaña que se desarrolló a comienzos de 1967. Sin embargo, a partir del otoño de 1970, época en que Bahi Ladgham asumió la presidencia de

la comisión de arbitraje en la guerra civil jordana, Túnez ha vuelto a estrechar los lazos con la comunidad árabe.

A diferencia del régimen de partido único tunecino y del gobierno monárquico con existencia meramente nominal de partidos en Marruecos, Libia tuvo hasta septiembre de 1969 un régimen monárquico constitucional sin partidos. Las tres provincias de Libia fueron sometidas a un régimen de administración militar tras su conquista por Inglaterra y Francia en el invierno de 1942 a 1943. En tanto que los británicos prometieron en Tripolitania y Cirenaica conceder en el futuro la autonomía para el gobierno, Francia se esforzó en incorporar Fezzan a sus colonias ecuatoriales. La perspectiva de una administración autónoma determinó a abandonar su exilio en 1944 en El Cairo y regresar a Cirenaica a Sayyid Idris, que obtuvo de los Ingleses la instauración de un Gobierno autónomo en junio de 1949. Gran Bretaña se encontraba entre dos frentes, ya que, por una parte, había prometido la autonomía y, por otra, no podía obrar sin contar con las otras tres potencias (Estados Unidos, Unión Soviética y Francia). Las discusiones entre las cuatro grandes potencias sobre el tratado de paz con Italia, en el marco de cuyas estipulaciones habría de decidirse el futuro de Libia, no condujeron, en el período de 1945 a 1949, a ningún resultado positivo, a causa de las divergencias de intereses. Unicamente cuando en mayo de 1949 un plan para establecer una administración común angloitaliana en Libia fue bloqueado en la ONU y ésta se pronunció por la independencia de Libia, terminó este infructuoso debate.

Idris fue proclamado en diciembre de 1950 rey de Libia, y un año más tarde el país obtuvo la independencia. En las elecciones para la primera Asamblea nacional, que se celebraron en febrero de 1952, compitieron aún los partidos de la época de las conversaciones para la independencia. El más importante de los partidos de la oposición, el «Partido Nacional del Congreso» fue estrepitosamente derrotado, siendo prohibido tras diversos incidentes. La supresión de los partidos creó una difícil situación a los siete gabinetes que se sucedieron hasta la eliminación del sistema federal (abril de 1963): responsables teóricamente ante la Asamblea nacional, pero dependientes de hecho del palacio y de sus intrigas, los gobiernos fueron visiblemente incapaces de imponerse a los funcionarios de las provincias nombrados por el rey. Idris, que intentaba mantenerse apartado de las intrigas y que desterró, a fines de 1954, a muchos miembros de su familia al interior del país, propuso en enero de 1955 la abolición de la monarquía y del federalismo. La protesta de numerosos dirigentes tribales le mostró que Libia no se había

transformado aún en un Estado nacional; sólo en 1963 se consiguió la implantación del centralismo.

A comienzos de los años sesenta, la sociedad libia se vio expuesta a un proceso de transformación radical: los yacimientos de petróleo y gas descubiertos en 1959 y comercializados en 1961 convirtieron a Libia, un país con baja densidad de población, en el estado más rico del Magrib. La población se duplicó entre 1954 y 1964, hasta alcanzar la cifra de un millón y medio de habitantes aproximadamente, con un crecimiento anual de unas 40.000 personas. A pesar de la explosión demográfica, existe desde 1965 una aguda escasez de mano de obra, que a partir de 1966 viene siendo parcialmente subsanada por el empleo de mano de obra marroquí y sudanesa. En tanto que en la industria petrolífera sólo tienen empleos unas 200.000 personas, la expansión del sector económico terciario ha provocado una gran necesidad de mano de obra especializada. Las escuelas no están aún en disposición de satisfacer esta necesidad, y de este modo la desigualdad se ha acentuado notablemente en Libia: la inflación (duplicación de los precios en Trípoli entre 1956 y 1966) perjudica mucho menos a las 150.000 personas, aproximadamente, que se benefician directamente de las exportaciones petrolíferas que a los trabajadores que habitan en barrios de chabolas.

Las crecientes tensiones sociales constituyeron el fondo del golpe de estado del coronel Muammar Gadafi y de su Consejo Revolucionario (1 de septiembre de 1969). El primer ministro Abdul Hamid Bakkusch había sido destituido, acusado de ser demasiado progresista, en septiembre de 1968, tras haber emprendido algunas reformas; el ejército se sentía oprimido por las milicias leales al rey; e Idris se hallaba bajo la influencia de sus hermanos Abdul Aziz y Omar Schelhi, cuya corrupción se había hecho proverbial. El golpe de estado tuvo un desarrollo incruento, pero la falta de experiencia de los revolucionarios hizo inevitables posteriores depuraciones y numerosos errores cometidos en el ejercicio del poder.

Los problemas del desarrollo económico dominan hoy las discusiones políticas en los cuatro países del Magrib. Tales discusiones se desarrollan con el instrumental en apariencia objetivo de la economía nacional. Es importante, sin embargo, tener en cuenta sus condicionamientos ideológicos, que presentan un carácter mucho menos objetivo.

El impulso más fuerte en la discusión sobre las condiciones para la existencia independiente del Magrib ha venido dado por la obra de Frantz Fanon. Fanon, negro oriundo de Martinica, después de haber recibido en Lyon su formación como psicoterapeuta, trabajó en el hospital de Blida (1953-1956). En sus

pacientes pudo diagnosticar la corrupción psíquica a la que la Francia colonial había arrastrado a los argelinos con la guerra. Francia había destruido la identidad de los argelinos, en la medida en que les había negado la humanidad con la que había justificado su presencia en Argelia. Fanon experimentó en sí mismo la tragedia de la destrucción de la identidad; para no sucumbir a ella, abandonó el hospital: decidió que no podía hacer de sus pacientes hombres sanos para una sociedad corrompida y que debía ayudar al *FLN,* que luchaba por una nueva sociedad. En su principal obra, acabada poco antes de su muerte, *Les damnés de la terre* (1961) (existe traducción española, *Los condenados de la tierra,* F. C. E. México, 1961), Fanon ofrece un cuadro preciso de la decadencia moral en las colonias dominadas por Europa. El análisis de Fanon no es, sin embargo, riguroso. Introduce en él la ideología del hombre nuevo, que debe ser creado por los nuevos países con ayuda de un Occidente purificado del imperialismo.

La imagen del hombre nuevo de la justicia, la igualdad, la humanidad y la plenitud, como Fanon la ve al final de la historia, se encuentra sin embargo muy lejos de la realidad, que ha dado lugar a una numerosa serie de Estados nacionalistas en lugar de un Tercer Mundo socialista. Los Gobiernos de estos Estados han antepuesto la transformación de sus sociedades, con frecuencia enormemente heterogéneas, en naciones, al desarrollo de una solidaridad antiimperialista. Los Estados del Magrib no constituyen ninguna excepción: la consolidación económica, como garantía del desarrollo nacional, goza de primacía absoluta.

A partir de los años sesenta, los países del Magrib han experimentado, con mayor o menor éxito, planes económicos previstos para un período de varios años. Reflejando la ideología que ve en los campesinos la base de la nación, la educación escolar intensiva, la reforma agraria y el pleno empleo han constituido los objetivos primarios de dichos planes. Las mayores dificultades para el logro de tales objetivos radican en la falta de cuadros (maestros, ingenieros, técnicos, trabajadores especializados, empleados, funcionarios públicos, etc.) y la escasez de capital. La posesión de cuadros y de capital son objetivos secundarios, pero en la actualidad importantes. Los conflictos que surgen de la persecución de ambos objetivos, primarios y secundarios, constituyen un reflejo de las diferentes expectativas de campesinos y cuadros en relación con los planes. Dos ejemplos, la educación y el pleno empleo, sirven para ilustrar estos conflictos.

A causa de la difusión masiva de la educación escolar en las regiones subdesarrolladas, de acuerdo con el principio de

igualdad de todos ante la escuela, la calidad de la formación ha descendido. La necesidad de una constante especialización de los cuadros ha conducido a la tolerancia de una velada desigualdad. Argelia y Marruecos, especialmente afectados por este problema, toleran un doble sistema de enseñanza básica: los alumnos de las escuelas de más alto nivel, en su mayoría fundadas por franceses, gozan de mejores posibilidades de empleo que los alumnos de las escuelas árabes rurales. Asimismo, la igualdad de todos ante el trabajo ha entrado en conflicto con otros intereses más apremiantes, como, por ejemplo, la explotación de los recursos naturales y su transformación industrial, que sólo en medida limitada absorben mano de obra no especializada. La creación masiva de puestos de trabajo mediante la implantación de una industria de bienes de consumo y de servicios sólo es posible a través de inversiones extranjeras de compañías privadas, debido a la escasez de capital. Marruecos y Libia fomentan dichas inversiones, pero sólo este último país puede equilibrarlas parcialmente con una balanza comercial de saldo positivo y un presupuesto autofinanciado. La aspiración al pleno empleo, unida a la repulsa hacia las compañías extranjeras, ha conducido en Argelia y, en menor medida, en Túnez a la tolerancia del subempleo. En Argelia éste ha afectado especialmente al sector de la autogestión de la agricultura, en la medida en que la racionalización y la modernización del mismo ha disminuido.

El hecho de que se toleren el paro y la desigualdad educativa velada ha desilusionado a los campesinos. Los objetivos a largo plazo de la educación escolar intensiva, la reforma agraria y el pleno empleo, que entusiasmaron a los campesinos al comienzo de la independencia, les parecen ahora meras fórmulas verbales de los cuadros arribistas. Estos a su vez se quejan de la desaparición de la conciencia revolucionaria, sin avenirse a confesar que aquélla tiene su causa en las desigualdades en la educación y en el trabajo. La ignorancia oficial de la desigualdad y las simultáneas exigencias de los cuadros amenazan con producir un alejamiento entre los campesinos y éstos. Actualmente la autoridad y la conciencia política de los cuadros se resiente de una insuficiencia de la base ideológica. Sólo cuando se consiga encontrar una base adecuada para los cuadros como «mal necesario» en la marcha hacia el bienestar podrá desaparecer el estancamiento político.

Conclusión

Si bien el momento crucial que coincide con la mitad del siglo XV sirve adecuadamente como punto de partida para nuestra exposición, la contemplación del presente no se justifica como final de la misma, en la medida en que tengamos como objetivo un punto dado del contexto histórico y no nos limitemos a darnos por contentos con la simple constatación de que el año 1971 pertenece ya al pasado. La sensación de vivir una época de transición, de haber acertado a mostrar algo sólo a medias válido, de profetizar en el vacío con tono de convencimiento, de marchar hacia lo desconocido, quizás hacia la nada, en un perfecto orden de batalla, no es exclusivamente característica de los intelectuales del Oriente islámico; la misma sensación aflora en el seno de todos sus estratos sociales, y, de modo especialmente intenso y apremiante, entre aquellos que aspiran a avanzar a toda costa, como los estudiantes, y entre aquellos que aspiran a guiar a sus pueblos, evidenciándose, sobre todo, en la vehemencia de sus contradicciones internas. A través de procesos que tienen su origen fuera del mundo islámico y que habrán de resolverse también en esta esfera de acción externa, el mundo islámico, colocado ante la aparente autonomía de una posición clave e inducido a todo género de ilusiones fantasmagóricas sobre su propio potencial de poder, se ve obligado a luchar, en una situación de dramático enrarecimiento y de iniciativas utópicas, por una nueva consolidación, en la que quien decidirá si la realidad de mañana será el Islam, la nación única, la «supranación» islámica, o una «supranación» lingüístico-nacional, será más bien la historia que sus héroes y portavoces, desesperados y violentos. Confinados por el azar cronológico en nuestros puestos de observación, hemos de limitarnos a descifrar las influencias que intervienen en la constelación del día de hoy, y, sucumbiendo a la necesidad del lenguaje, a describir con un involuntario tono profético lo que muestran los lentes multicolores y lo que sugiere la confusión cacofónica de voces como orquestación de una pequeña serie de temas.

El Estado nacional ha triunfado; la nación, sin embargo, no lo ha hecho, o no lo ha hecho al menos en todos los ámbitos políticos. El Sudán existe; hablar, sin embargo, de una nación sudanesa es *de iure acertado,* pero *de facto* prematuro. En esta afirmación va implícita una opinión a la cual se puede contra-

poner otra que tome en cuenta la autonomía o la total separación del Sudán meridional, la cual limitaría a su vez la existencia del Sudán como Estado, reforzando por el contrario su existencia en cuanto nación. El Sudán constituye solamente un ejemplo; Iraq o Indonesia hubieran podido ser citadas en su lugar. En otras partes, como en el Pakistán, el intento de ocultar fundamentos estructurales étnicos, religiosos y nacionales se ha transformado en una empresa ideológica, que podría conseguir sus objetivos más fácilmente, por citar un ejemplo, en Arabia Saudí que en el Pakistán plurilingüístico, que alberga además una minoría cultural y religiosa atraída por la India. El problema de las nacionalidades, creado en algunos lugares por la modernización y la tendencia al Estado centralizado y monolítica que acompaña a aquélla, está, por ejemplo, sólo superficialmente resuelto en Afganistán y se presenta en Irán en parte en forma religiosa, pero sobre todo en la coexistencia iraní-turco-kurda. Los problemas que plantea la existencia del Islam en Asia central, sin representación en un Estado propio, se hallan indisolublemente unidos al problema de las minorías en la Unión Soviética, y ulteriormente complicados (aunque quizá simplificados desde el punto de vista ruso) por las divergencias «nacionales»: tadchekos, de habla persa; uzbekos y kasakstanos, de habla turca, etc. No podemos discutir aquí si los progresos que experimentan los partidos de orientación religiosa (piénsese sólo, para limitarnos a dos ejemplos, en los Hermanos Musulmanes de Egipto o en el reforzamiento de la vida islámica en Turquía a lo largo de los últimos quince años) deben interpretarse como acciones de tipo regresivo, como un intento de remover cenizas casi apagadas o como tentativas reformistas de transformación social. Lo cierto es que el Islam, como parte inseparable de la autoafirmación y de la atmósfera espiritual del Estado seguirá operando activamente durante generaciones.

Para los contemporáneos, la historia universal se desarrolla a la vez demasiado de prisa y demasiado lentamente: demasiado de prisa para permitir los necesarios ajustes, demasiado lentamente para poder abarcar las líneas de cambio y de conservación. Sin embargo, parece que la sensación que experimentamos de que nuestra época se mueve más rápidamente que épocas anteriores, es decir, que está sometida a un ritmo de variación de menor amplitud, de oscilación, tiene una justificación muy limitada. Si la dominación semicolonial inglesa en Egipto, que duró apenas cuarenta, cincuenta o setenta años (según se considere que finaliza en 1922, en 1936 o en 1952) parece larga a los que la vivieron y corta a los que la consideran ahora, si se puede aplicar el mismo análisis al Sudán

angloegipcio (1899-1956) o a la dominación italiana en Libia (1912-1942), se debe también recordar que el famoso poder de los 'Abbāsíes en Sevilla duró menos de setenta años (1023-1091), que la duración de la dominación de los Almorávides en España puede cifrarse en cuarenta y cinco años como máximo (c. 1090-1135), que los Ṭūlūníes, que realmente hicieron época en Egipto no llegaron siquiera a consumir un período de tiempo análogo (868-905), que la época de máximo florecimiento de Atenas duró, según los antiguos, cincuenta años (480-430), y que Napoleón tuvo menos de veinte años las riendas del poder en sus manos; y, sobre todo, que en el Oriente islámico los dirigentes políticos, incluso en gran medida los regímenes políticos, han solido sucederse unos a otros con una velocidad quizá más notable todavía que en el Occidente moderno. Ciertamente hay que admitir, sin embargo, que la existencia de procedimientos más eficaces de administración hace hoy más difícil a la población sustraerse a la intervención gubernamental, con lo que la experiencia del cambio alcanza a estratos más profundos que en otras épocas, lo que da lugar a su vez a un nuevo elemento de inestabilidad y dificulta aún más la previsión de los acontecimientos futuros.

En este contexto habría quizá que mencionar también la tenaz insistencia en el mantenimiento del *statu quo,* que, como es, por otra parte, comprensible, domina absolutamente el pensamiento oficial de las Naciones Unidas y de la mayor parte de la opinión pública interesada por la política: solamente los movimientos de tipo mesiánico y los grupos políticos que les sirven se saltan estas consignas en nombre de la reparación de la injusticia amparada por los textos con la aspiración de extender el ámbito de su propia dominación y del verdadero reino de Dios. El destino de los kurdos iraquíes constituye hoy quizá el ejemplo más flagrante en el Oriente Próximo de la inobservancia de la ley cuando ésta no parece compatible con los intereses de dominación de los dirigentes políticos. El derecho de autodeterminación y la nación como fundamento jurídico de la existencia de un Estado, que hicieron posible el surgimiento del Iraq, pierden su validez cuando se hacen molestas para la nueva clase o nación dominante. Lo que antes era vida se hace hipóstasis, la lucha de las ideas finaliza con su desenmascaramiento como juego y el *statu quo,* protegido por una concepción de la soberanía que difícilmente puede atribuirse al Islam, es utilizado para cubrir como un velo gris la realidad y sus pretensiones [1].

Las proclamaciones de libertad y seguridad, la tendencia agresivo-autoritaria a alcanzar el progreso a marchas forzadas, la degradación de las ideologías al nivel del almanaque astroló-

gico, tal y como se revelan, a veces, con mayor o menor estridencia, en las formaciones estatales que quieren parecer radicales, no tienen evidentemente nada que ver con el Islam, y sí mucho más con la mentalidad de las clases recientemente emancipadas, refractarias a los imperativos de la realidad, si bien no responden enteramente a la imagen que una clase dirigente educada de un modo doctrinario se forma de su pueblo. Es tanto más necesario rechazar, antes de que se formulen, estos ataques contra el Islam, por cuanto tal mentalidad es propia no de una tradición religiosa, sino de una fase del proceso, es decir, de un modo de comportamiento político-pedagógico, ajeno al Islam, cuya aplicación fácilmente imitable ha sido tan útil como el prestigio político de sus fuentes originales. A pesar de ello, el Islam constituye un factor que es preciso señalar en un análisis de las causas de la crisis, ya que la temática fundamental del debate que tiene (o ha tenido) lugar en todas las partes del mundo islámico es la eliminación de la competencia entre el Islam y el Estado nacional [2].

Ya se presente como conflicto del nacionalismo contra el internacionalismo, del laicismo contra el Estado «tecnocrático», es decir, gobernado según el derecho canónico, de la fe contra la incredulidad o del Corán contra el ateísmo; ya se manifieste en conflictos entre la jerarquía de lealtades (piénsese en las series: Egipcio-Arabe-Musulmán, Musulmán-Arabe-Egipcio o Musulmán-Egipcio-Arabe como expresión del conflicto entre el actual gobierno egipcio y los Hermanos Musulmanes); ya se traduzca en el hecho de que democracia, fascismo o comunismo son identificados como ramificaciones, como contenidos parciales, limitados ciertamente en lo positivo, pero, por lo demás, fenómenos paralelos cuyos esfuerzos coinciden con el Islam, éste se revela siempre, en todas las circunstancias, como el gran punto de apoyo, rival o antagonista, como la única realidad que afecta a todos los aspectos de la vida, que no puede rechazar innovación alguna. Y ninguna innovación que no sea capaz de reemplazar la certeza islámica por otra certeza de intensidad semejante puede esperar encontrar un eco general. El exponente emancipado del modernismo, es decir, el que no extrae ya su fuerza y su pasión de las discusiones internas en torno al Islam —representado en las clases superiores de los funcionarios de Pakistán, pero también entre los intelectuales árabes, y en general, de muchos modos y en muchos estratos de todo el mundo islámico—, conserva, a pesar de todo, una orgullosa conciencia de su pertenencia al Islam, que es sentida como parte integrante e inalienable de su existencia, y se ve obligado por ello, en tanto que individuo y miembro de un círculo selecto distinto

del conjunto del pueblo, a defender el papel del Islam frente a otra concepción distinta.

Esta es también, en gran medida, la razón de la lucha en torno de la historia, en la cual participa —aunque de distinto modo y en diverso grado— cada individuo y cada colectividad. El hombre moderno se ha dado cuenta de que se puede forzar la historia. La historia puede ser interpretada como autoconfirmación y, sobre todo, como garantía anticipada contra el futuro; la tradición es dúctil y maleable; la multiplicidad de aspectos de la verdad permite la sustitución recíproca de partes de la verdad que se intercambian según las circunstancias. La convicción de que el triunfo de algo no prueba necesariamente la veracidad de su contenido está limitada, como posición ideológica, al judaísmo y al cristianismo, a los cuales, por otra parte, no les resultó siempre fácil mantener en toda su nitidez esta separación. El hombre «natural» siente de muy diversos modos. El triunfo político de su primera época significó para el Islam una autoconfirmación, en cuyo favor incluso fue utilizada la revelación [3]. La pérdida de la iniciativa musulmana, su posterior inferioridad frente a Occidente, fueron experiencias que ocasionaron dificultades religiosas e incluso dudas que no podían borrarse con la simple referencia a la corrupción de la comunidad.

La precisa coordinación que existe en el Islam clásico entre verdad (escatológica) y superioridad histórica o propiamente política y social suscita la idea de que en este concepto de la verdad constatable en el curso de los acontecimientos sobrevive el concepto de verdad del antiguo testamento: *emet,* es decir, verdad no en el sentido de adecuación a las cosas, sino en el de preservación y constancia, como mantenimiento de su promesa por Dios, visible su forma de responder a su pueblo. La verdad se confirma en la historia de Israel, no concebida como una serie de victorias, sino como una sucesión de actos milagrosos y salvadores, que podían a veces consistir también en victorias: en esta confirmación de su palabra se comprueba no sólo la verdad de Dios, sino también su eternidad y su lealtad [4].

El parentesco con la posición islámica salta a la vista, pero no es éste el lugar para discutir en qué medida puede pensarse en una conexión histórica comprensible. El destino, lleno de vicisitudes, del antiguo Israel hizo necesario reflexionar una y otra vez en profundidad sobre el supuesto fundamental; el triunfo del Islam era su única prueba y su duración misma eliminó la necesidad de profundizar y revisar el concepto. De ahí el *skandalon* de su decadencia, (difícil de considerar, también como la afirmación puramente mundana de una versión

de los principios divinos superada por el Islam; de ahí también una de las razones del encarnizamiento de la resistencia contra el Estado de Israel, que para Mauritania o Malasia, por ejemplo, no posee ningún género de realidad concreta y sin embargo constituye un motivo insoportable de irritación debido a la subversión de un orden jerárquico que el pensamiento humano creía garantizado por la revelación; de ahí también la afirmación indefectiblemente repetida por todos los movimientos de reforma de hallarse justificados en el pasado sagrado (y el hecho de que tal pasado sea recreado, si es necesario, de acuerdo con tal aseveración); de ahí finalmente el recurso a la tesis marxista, estructuralmente afín, de que «toda duda sobre la racionalidad de la historia universal constituye un signo de falta de esperanza en el presente» y, puede añadirse, en el futuro. De hecho, la historia universal como experiencia de un éxito tiene una finalidad pedagógica. Pero «el estudio de la historia» ayuda «a reconocer la eficacia de las leyes del desarrollo social» y da a la clase trabajadora (o en su caso a la comunidad musulmana) y a todos los «progresistas» «la capacidad de utilizar tales leyes objetivas tanto en la lucha revolucionaria de liberación como en la construcción de la nueva existencia socialista» [5]. Sólo hay que variar aquí algunas pocas palabras para poder aplicar la tesis al Islam, si bien hay que reconocer que para la gran mayoría de los creyentes la ley histórica objetiva sólo es válida en sí como expresión de la decisión divina, lo cual no altera en nada lo dicho sobre el recurso a la historia y al intento de manipularla.

A la dificultad de superar los límites de las aspiraciones islámicas y nacionales hay que imputar el hecho de que la voluntad de autoafirmarse y de encontrar el tiempo perdido se manifestara a comienzos de la época «nacionalista» durante algunos decenios, especialmente bajo la forma del panislamismo. Los mismos modernistas, como se pone fácilmente de manifiesto en las biografías de los políticos egipcios de la última época turca, para no hablar de un Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī (1839-1897), vacilaron entre dar prioridad a los aspectos islámicos o a los nacionales. Si bien desde un punto de vista cronológico no es quizá del todo exacto describir el panislamismo como precursor del nacionalismo del Oriente Próximo [6], hay que retener, sin embargo, el paralelismo de sus esfuerzos, sobre todo en lo que respecta a su política de poder (o a su política exterior); si bien hay que destacar que las contradicciones regionales existentes en el Imperio turco debilitaron, después de un corto auge, la eficacia del movimiento panislámico, que dicho movimiento no superó las fronteras del Islam sunní (y ni siquiera ocupó por completo este espacio), y finalmente que se

produjo una identificación o una confusión significativa con una anhelada posición de supremacía y prestigio del califato turco que siguió viva después del derrumbamiento de esta institución, sobre todo en los círculos indios, pero también en los sectores reformistas árabes de tendencias conservadoras, aunque hoy ha desaparecido totalmente.

El hecho de que la pertenencia al Islam haya constituido ahora y siempre la más vigorosa fuerza impulsora de los grupos a los que aquí nos referimos tiene como consecuencia una cierta manipulación de la religión. Para el observador que ve tomar a los mismos dirigentes posiciones a favor o en contra del Islam (jurídico, político, místico, etc.), o bien oye defender el laicismo por causas religiosas, esta diferenciación que ellos mismos establecen entre sus creencias personales y la defensa del Islam como instrumento de poder, cuando no como forma de realidad para los menos ilustrados y, en todo caso, como estructura necesitada de reformas en cada una de sus manifestaciones y sin embargo intemporalmente inalterable, constituye algo curioso, en la medida en que no haya entendido que para tales círculos la efectiva conformación de la voluntad política lo es todo y los medios no representan nada. La clase dirigente ha comprendido pronto —y en esto su conducta concuerda enteramente con el universal instinto del egoísmo colectivo— que las reformas, incluso las que introducen mínimas mejoras en la vida práctica, despiertan resistencia cuando se presentan como «importadas del exterior», y sin embargo son acogidas sin reservas cuando puede mostrarse su origen islámico, como reapropiación, por ejemplo, de una innovación o institución que el Occidente tomó en su tiempo prestada del Islam. Esta ficción «ortogenética» o «endógena» ha sido utilizada, con un cierto cinismo, en todos los países en vías de desarrollo; posiblemente cabe al modernista persa Malkam Jān (1833-1908) el honor de haber asignado por primera vez abiertamente a esta «mentira piadosa» el carácter de instrumento político[7].

El doble aspecto de la estructura del Estado moderno queda de manifiesto en la mayor parte de los casos, ya en la Constitución, donde el Estado en cuestión se define directamente como islámico, mientras en otros casos la supremacía islámica se concreta en la mención de la *šarī'a* como fuente del derecho o en la pertenencia a la religión musulmana como condición indispensable para ser elegido jefe del Estado; por lo demás, este predominio adquiere su mayor nitidez en las situaciones de crisis: por ejemplo, en 1965, el conflicto indo-pakistaní o, en 1967, la guerra árabe-israelí fueron proclamados y ciertamente también sentidos cara al exterior como luchas nacionales, y cara al interior como *ŷihād* o guerra de Dios. La idea de

agrupar a los países islámicos formando una tercera fuerza, que constituiría un factor de paz entre Occidente y el bloque comunista, aparece repetidamente, a veces con un fondo conservador, con miras a separar a los países que gravitan en la órbita soviética de esta influencia. El concepto y la institución de un concilio son esencialmente extrañas a un Islam que carece de iglesia. La convocatoria de las llamadas conferencias califales (El Cairo, 1926; Jerusalén, 1931), que tenían por fin el restablecimiento de una unidad político-religiosa musulmana, estaba calcada del modelo occidental. La celebración de la llamada conferencia islámica de Rabat en el año 1969, con motivo del incendio de la mezquita de al-Aqṣā en Jerusalén, constituyó una impresionante demostración del carácter predominantemente político del voluntarismo musulmán. El contraste con el Concilio Vaticano II salta a la vista, a pesar de la improvisación y el argumento obligado de la conferencia de Rabat: la representación del «pueblo creyente» por sus gobiernos, el abuso (desde un punto de vista cristiano) de etiquetas religiosas para una demostración política, que nunca pensó abordar en manera alguna problema de contenido religioso o referentes a la experiencia religiosa en nuestros días, en resumen, la movilización de una unidad musulmana como instrumento de presión y válvula de escape de una excitación momentánea y por ello, a la luz de la tradición conciliar budista o cristiana, una utilización impropia de lo sagrado, si bien para la mayoría de los musulmanes, por el contrario, una impresionante afirmación de solidaridad y una profesión de ecumenismo, en la medida en que en Rabat estuvieron representados tanto sunníes como šī'íes.

La inserción en el mundo moderno exige una integración lingüística, como la emprendida en algunas partes de Africa a través de la francofonía o de la anglofonía, o bien la adaptación del propio lenguaje a la estructura conceptual del mundo occidental: este es el camino que han recorrido, en los países islámicos, la mayor parte de los herederos de viejos lenguajes con una larga tradición literaria. En Persia y Turquía se trata, en cierta medida, de librarse también del lenguaje sagrado, y en el caso del turco, de quitarse, además, de encima la vinculación estilística persa. El purismo frente a las palabras extranjeras de origen europeo, e incluso procedentes de otras lenguas islámicas, tiene en gran medida una motivación nacionalista; solamente la reforma lingüística árabe pretende servir a la nación y al Islam en todo su contenido y alcance.

Ya Aristóteles era consciente de la existencia de propiedades y sensaciones para designar las cuales el griego no disponía de palabras [8]; los Romanos se enfrentaron pronto con la nece-

sidad de acomodar sus medios lingüísticos a las exigencias del pensamiento griego[7], y del mismo modo puede seguirse de pueblo en pueblo la labor de ampliación del lenguaje que sigue al progreso cultural y a los movimientos intelectuales estimulados desde el exterior, hasta que —como fase de este proceso continuo inmediatamente vinculada al desarrollo de las lenguas europeas «menores» en el siglo XIX—, se produjo la *illustration* de los lenguaje islámicos. Cambio lingüístico significa cambio estilístico, cuando no es directamente causado por este último, es decir, en último término, un apartamiento de la tradición. El abandono de la escritura árabe ha hecho hundirse en el pasado amplios sectores de la herencia literaria turca; el árabe moderno comienza a experimentar con el verso libre y con nuevos tipos de versificación: las influencias francesas y angloamericanas son fáciles de señalar. Pero para la comunidad lingüística el origen de las innovaciones carece casi por completo de importancia: sólo cuenta la irrupción de posibilidades de expresión desconocidas. La prosa pasa a primer plano, sobre todo en forma de obras breves, el teatro suscita interés y coloca además a la comunidad lingüística árabe «bilingüe» —lengua escrita y lengua hablada se hallan separadas desde hace siglos— ante difíciles opciones, ricas en consecuencias pedagógico-sociales. La victoria de la lengua local amenaza la unidad de la nación árabe, que en el campo político no tiene de hecho bases estables, pero su exclusión de la literatura exigiría una artificiosidad y un alejamiento de la vida incompatibles con la sensibilidad contemporánea. Los llamados *mass media,* y también los libros escolares, operan una cierta asimilación, pero los localismos no son plenamente superados, y el innegable auge de la literatura neoárabe deja prever la formación de una comunidad lingüística renovada, algo menos distanciada de los distintos idiomas vernáculos, que por su parte, al menos en ciertas regiones, debido a la influencia de la radio y la televisión, podrían aproximarse, aproximándose con ello también a la lengua literaria. En las zonas turcas y persas este problema no existe, o no tiene apenas importancia. El auténtico problema es la variedad terminológica, en parte de naturaleza puramente mecánica, y en Irán además expresión estilística de días pasados, problema no insuperable, pero a cuya existencia colaboran la rivalidad con Europa y el mundo arábigo-musulmán. La nomenclatura se remonta, lo mismo que en la zona turca (si bien en éstas de otro modo), a costumbres y modos de ser preislámicos y, lo mismo que en la *'arabiyya,* las formas estructurales de expresión poética cambian y la prosa alcanza mayor prestigio. Que la sensibilidad hacia la unidad lingüística se remonta a muy lejanos tiempos lo prueba, para contentarse con

un ejemplo, el político y escritor granadino Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb (1313-1374), que habla de *'urūbiyya* (origen árabe, tradición familiar, etc.), para designar fenómenos a los que los contemporáneos aluden con el término análogo *'urūba*[10].

La identificación nacional en lugar de la religiosa habría conducido a la fusión de las minorías judías y cristianas en las comunidades árabes, persas, turcas, o bien relegado la diferenciación religiosa a una parte relativamente insignificante de los esquemas sociales tanto en la vida pública como en la privada. Sin embargo, el retroceso de los determinantes islámicos se ha realizado de un modo menos decisivo de lo que algunos campeones del nacionalismo, con frecuencia provenientes de estas minorías, se esperaban a fines del siglo XIX y, en algunos países, hasta la víspera de la segunda guerra mundial. No sólo la religión ha conservado su papel de factor decisivo en la configuración de la comunidad, sino que ha puesto también en marcha un fenómeno conocido de la Europa del nacionalismo, en virtud del cual las diferencias de la tradición histórica, debido en este caso a la concepción del Islam como el fenómeno más significativo de la propia historia, permite una diferenciación entre los árabes, los persas y los turcos desde el punto de vista nacional, cuya legitimidad psicológica se ve garantizada por la abrumadora mayoría de musulmanes. De importancia vital es la diferenciación o en su caso la plena integración de las minorías religiosas en el mundo árabe (se sobreentiende que aquí se trata sólo de las minorías cristianas, ya que las judías han dejado de existir como factor interno en el curso de la política intiisraelí de los últimos decenios) por motivos estadísticos, por la contribución que los cristianos árabes han aportado desde hace un siglo al desarrollo de la nación árabe, o más exactamente de las naciones árabes, y por el papel que, como elementos progresivos desde el punto de vista educativo y económico supieron conseguir en la primera mitad de este siglo y que en gran medida aún conservan. Sin embargo, al lado de esta integración en la nación como tal, en parte intentada y en parte conseguida, la subsistencia de las comunidades religiosas con su estilo de vida con frecuencia muy intensivo sigue siendo, si no un hecho necesario, al menos un hecho real. Y es de nuevo en el mundo árabe donde este estilo de vida tiene la máxima significación y por ello se ha convertido en objeto de acres discusiones dentro y fuera del mismo. Cuando, como en el caso de los armenios iraníes o libaneses, la religión se identifica con la nacionalidad, el problema de las comunidades adopta formas psicológicas especiales. La coexistencia de la gran comunidad musulmana y las minorías cristianas no se verá considerablemente modificada por la victoria total del na-

cionalismo, victoria que aún no se ha producido enteramente, a no ser que la agresividad nacionalista limite temporalmente las posibilidades de desarrollo de los grupos minoritarios.

Como en los demás aspectos del presente islámico operan también en el separatismo confesional factores nacionales, religiosos, culturales y sociales condicionados por aquéllos. En el plano espiritual, el conflicto entre Islam y nación, entre nación y federación de naciones, y, en segundo término, el conflicto entre el Islam y las ideologías que intentan superarlo son y seguirán siendo los factores primarios, de los que depende el futuro. Sin embargo, estos conflictos, en los que concurren esfuerzos de todo tipo e influencias políticas exteriores, hacen que no pueda abandonarse actualmente la posibilidad de una intervención extranjera.

Tablas cronológicas

EL IMPERIO OTOMANO Y LA TURQUIA MODERNA

1290-1324	Osman I funda un principado otomano en Bitinia.
1324	Orhan conquista Bursa.
1324-1361	Orhan I hace acuñar monedas con su nombre, transforma el principado otomano en Estado e inicia la expansión otomana hacia Europa.
1345	Primer desembarco otomano en Europa en ayuda del emperador bizantino Juan VI Cantacuceno. Matrimonio de Orhan con Teodora.
1354	Asedio de una base permanente otomana en la península de Gallípolis; a continuación, incursiones a Tracia y a Macedonia.
1360-1389	Murad I.
1361	Los otomanos conquistan Adrianópolis, nueva capital otomana con el nombre de Edirne.
1389	Batalla de Kossovo. Los otomanos derrotan al ejército balcánico y consolidan las conquistas al sur del Danubio.
1389-1402	Bayezid I.
1396	Cruzada de Nápoles. Los otomanos derrotan al ejército comandado por Segismundo de Hungría, con sus caballeros europeos y sus príncipes balcánicos.
1402	Batalla de Ankara. El ejército otomano resulta aniquilado por Tamerlán. Bayezid muere en prisión.
1402-1413	Interregno otomano. Los hijos de Bayezid se disputan el poder; resulta vencedor Çelebi Mehmet.
1413-1421	Mehmet I.
1421-1444	Murad II.
1444	Paz de Edirne entre los otomanos y Hungría; retiro temporal de Murad II.
1444	10 de noviembre: Murad derrota a los cruzados en Varna.
1444-1451	Mural II es sultán por segunda vez.
1451-1481	Mehmet II el Conquistador.
1453	6 de abril-29 de mayo: asedio y conquista de Constantinopla por los otomanos.
1463-1479	Primera guerra entre los otomanos y Venecia.
1481-1512	Bayezid II.

1485-1491	Guerra decisiva entre los otomanos y los mamelucos por la posesión de Cilicia.
1495	Muerte de Cem Sultan.
1499-1503	Segunda guerra entre los otomanos y Venecia.
1511	Revuelta en Anatolia de Sah Kulu, avivada por los ṣafavíes.
1512-1520	Selim I.
1514	23 de agosto: batalla de Çaldiran. Victoria de los otomanos sobre los ṣafavíes.
1516-1517	Los otomanos conquistan Egipto y Siria.
1520-1566	Süleyman I Qanuni, el Legislador (Solimán el Magnífico).
1521	Los otomanos conquistan Belgrado y rompen la línea defensiva del Danubio.
1522	Los otomanos expulsan de Rodas a los Caballeros de San Juan.
1526	29-30 de agosto: Batalla de Mohaçs. Los otomanos derrotan al ejército húngaro y crean en Hungría un Estado vasallo bajo Juan Zapolya.
1529	Septiembre: fracasa el primer asedio otomano a Viena. Jayr al-Dīn Barbarroja entra al servicio de los otomanos. Comienza la construcción de la flota otomana.
1538	Batalla de Prebedsa. Los otomanos derrotan a la flota de la Liga Santa y conquistan el dominio del Mediterráneo.
1541	Muere Juan Zapolya; los otomanos conquistan Hungría.
1566-1574	Selim II.
1571	7 de octubre: la flota otomana es derrotada en la batalla de Lepanto, pero es reconstruida en los dos años siguientes.
1574-1595	Murad III.
1593-1606	Guerra de los otomanos contra los Habsburgo. Termina con el tratado de Sitva Török, en el que el sultán reconoce por vez primera al emperador como su par.
1603	El ṣafaví Sah Abbas conquista Azerbaiyán, el Cáucaso y el Iraq.
1623-1640	Murad IV.
1638	Murad arrebata el Iraq al Irán, cede a los ṣafavíes el Cáucaso y Azerbaiyán en la Paz de Kasr-i Sirin, tratado que significa la paz definitiva entre los otomanos y los ṣafavíes.
1640-1648	Ibrahim I.
1648-1687	Mehmet IV.

1656-1661 Mehmet Köprülü, gran visir.
1661-1676 Ahmed Köprülü, gran visir.
1669 Los otomanos le arrebatan Creta a Venecia.
1676 Los otomanos le quitan Poldoya a Polonia.
1683 17 de julio-12 de septiembre: segundo asedio de Viena; los reveses sufridos por los otomanos continúan con la conquista de Bulgaria, Servia y Transilvania por los europeos. Transilvania es reconquistada por los otomanos en 1691. La guerra termina con el tratado de paz de Karlowitz (1699).
1703-1730 Ahmed III.
1710-1711 Guerra ruso-otomana, concluida con la paz de Prut.
1714-1718 Guerra otomano-veneciana, con la participación de Austria, y concluida con la paz de Passarowitz.
1717-1730 El gran visir Damad Ibrahim Paşa marca el apogeo del llamado «Período de los tulipanes».
1728 Ibrahim Müteferrika pone en funcionamiento la primera máquina de imprimir turco-otomana en el Imperio otomano.
1730 Caída de Ahmed III.
1730-1754 Mahmud I.
1736-1739 Guerra contra Austria y Rusia, concluida con la paz de Belgrado, y por la que los otomanos retienen el norte de Servia y Belgrado junto con el dominio en el mar Negro.
1757-1774 Mustafa III.
1757-1765 Ragib Paşa, gran visir.
1768-1774 Guerra ruso-otomana, concluida con la paz de Küçük Kaynarca.
1770 6 de julio: la flota rusa en el Báltico destruye la flota otomana en la batalla de Ceşma.
1770-1789 Gazi Hasan Paşa es Gran Almirante de la flota otomana.
1783 Rusia se anexiona Crimea.
1787-1792 Guerra de los otomanos contra Rusia y Austria, concluida con los tratados de paz de Sistowa (1791) y de Jassy (1792).
1789-1807 Selim III crea el ejército del Nizam-i-Cedid (Nuevo orden).
1798-1801 Expedición francesa a Egipto, alianza otomana con Gran Bretaña y Rusia.
1804-1806 Primera insurrección servia dirigida por Karagjorgje.
1806-1812 Guerra ruso-otomana, concluida con el tratado de Bucarest.
1807-1808 Mustafa IV.
1808-1839 Mahmud II.

1815-1817 Segunda insurrección servia, dirigida por Milos Obrenovic.

1821-1830 Revolución griega.

1826 15-16 de junio: eliminación de los jenízaros por Mahmud II, comienzo de las reformas otomanas modernas.

1831 Publicación del primer periódico otomano, *Takvim-i Vekaii.*

1832-1833 Primera crisis en el Oriente Medio, invasión egipcia de Anatolia, victoria de Konya (21 de diciembre de 1832).

1833 8 de julio: tratado de Hünkâr Iskelesi entre otomanos y rusos.

1839 Segunda crisis en el Oriente Medio, invasión otomana de Siria, fracasada en la batalla de Nezib (24 de junio).

1839-1861 Abd ul-Mecid.

1839 3 de noviembre: el *Hatt-i Serif* de Gülhane promete reformas.

1840 15 de julio: el Tratado de Londres pone fin a la crisis del Oriente Próximo.

1839-1876 Período *Tanzimat* de las reformas otomanas.

1839 Creación de la primera legislatura otomana, el *Meclis-i Vâlâ-i Ahkam-i Adliye.*

1853-1856 Guerra de Crimea, concluida con la paz de París.

1854 El Consejo del *Tanzimat* se convierte en el primer órgano legislativo otomano.

1856 18 de febrero: *Hatt-i Humayun,* sanción y ampliación de las reformas otomanas.

1859 14 de septiembre: fracaso del *Kuleli vak'asi,* tentativa conservadora de poner fin a las reformas otomanas.

1861-1876 Abd ul-Aziz.

1861 9 de septiembre: es creado el *Meclis-i ahkâm-i,* nuevo cuerpo legislativo otomano.

1864 La ley de los *vilayet* reforma el sistema otomano de las provincias.

1866-1868 Insurrección en Creta.

1867 Abd ul-Aziz viaja a Europa; es el primer sultán que emprende un viaje fuera del Imperio.

1868 Creación del Consejo de Estado *(Sura-i Devlet),* moderna asamblea legislativa representativa.

1868-1876 Elaboración de la *Mecelle,* moderno código civil otomano.

1875 Julio: insurrección en Bosnia y Herzegovina y en

Bulgaria; conduce a la guerra contra Servia y Montenegro.

1876 30 de mayo: Midhat Paşa capitanea el grupo que derriba a Abd ul-Aziz en favor de Murad V.

1876 31 de agosto: depuesto Murad V, ocupa el trono Abd ul-Amid II.

1876-1909 Abd ul-Hamid II.

1876 23 de diciembre: proclamación de la nueva Constitución otomana, preparada por una comisión dirigida por Midhat Pasa. El Parlamento es modernizado tras una breve sesión. Midhat Paşa es destituido y asesinado en el exilio

1881 Francia ocupa Túnez.

1882 Gran Bretaña ocupa Egipto.

1885-1888 Insurrección en Rumelia oriental que provoca una nueva crisis en Oriente.

1890-1897 Movimiento revolucionario armenio. Funcionarios otomanos son asesinados por grupos revolucionarios

1896-1908 Marcha ascendente del movimiento de los Jóvenes Turcos.

1908 5 de julio: comienza la insurrección de los Jóvenes Turcos en Macedonia.

1908 24 de julio: presionado por los Jóvenes Turcos, Abd ul-Hamid vuelve a poner en vigor la Constitución.

1908 5-6 de octubre: Bulgaria se declara independiente: Austria se anexiona Bosnia y Herzegovina.

1909 13 de abril: fracasa el intento conservador de restablecer el poder del sultán.

1909 26 de abril: deposición de Abd ul-Hamid.

1909-1917 Mehmet V Reşad.

1911-1912 Guerra italo-turca; Italia conquista Libia.

1912 18 de octubre-30 de mayo de 1913: primera guerra balcánica.

1913 29 de junio-30 de julio: segunda guerra balcánica.

1913 23 de enero: el triunvirato de los Jóvenes Turcos toma el poder en Istanbul y sofoca la oposición.

1914 29 de octubre: Turquía interviene en la primera guerra mundial alineada con las potencias centrales.

1918 4 de octubre: derrota del ejército otomano y huida de los jefes de los Jóvenes Turcos.

1918 3 de julio de 1922: Mehmet VI.

1918 30 de octubre: armisticio de Mudros, ocupación de Istanbul y de parte de Anatolia por los aliados.

1919 15 de mayo: desembarco de los griegos en Esmirna, invasión de Anatolia.

1919	19 de mayo: Mustafá Kemal desembarca en Samsun e inicia la resistencia turca contra los aliados.
1919	13 de septiembre: proclamación de la convención nacional turca.
1920	10 de junio: son sometidas al gobierno de Istanbul las duras condiciones del Tratado de Sèvres; el tratado es firmado el 10 de agosto.
1921	24 de agosto-16 de septiembre: batalla de Sakarya. Los turcos bloquean la invasión griega y comienzan a rechazar hacia el mar a los griegos en los alrededores de Esmirna (9 de septiembre de 1922).
1922	3-11 de octubre: conferencia de Mudanya; los aliados aceptan dejar Anatolia.
1922	1 de noviembre: los turcos abolen el sultanato. Mehmet VI huye de Istanbul: Abd al-Mecid es elegido califa.
1923	24 de julio: firma del Tratado de Lausana; los turcos renuncian a los territorios no turcos. La República acepta las condiciones del Tratado.
1923	29 de octubre: proclamación de la República turca.
1924	3 de marzo: abolición del Califato.
1924	20 de abril: es aprobada la constitución de la República turca.
1938	10 de noviembre: muere Mustafá Kemal Atatürk.
1938-1950	Ismet Inönü, presidente.
1939	23 de junio: Francia consiente la adquisición de Hatay por Turquía.
1939-1945	Turquía no participa en la segunda guerra mundial.
1947	12 de marzo: proclamación de la doctrina Truman; EE. UU. apoyan a Turquía contra las pretensiones rusas.
1950	14 de mayo: primeras elecciones democráticas con la participación del Partido de la Oposición: triunfo del Partido Democrático con Celal Bayar como presidente y Adnan Menderes como primer ministro; el Partido se mantiene en el poder hasta 1960.
1960	27 de mayo: una revuelta militar derriba al Partido Democrático e instituye un gobierno militar en espera de nuevas elecciones libres.
1961	12 de septiembre: ejecución de Adnan Menderes.
1970	6 de febrero: formación de nuevo Gobierno, presidido por Süleyman Demirel.
1971	12 de marzo: golpe de Estado; constitución de un Gobierno de concentración nacional.
1971	22 de marzo: Nihat Erim, presidente del nuevo Gobierno.

1971	26 de abril: proclamación del estado de sitio.
1973	6 de abril: Korutürk es elegido presidente de la República.

IRAN

1301*	Sayj Ṣafī al-Dīn funda la confraternidad de los Ṣafavíes.
1387-1502	La dinastía turcomana de los Ak-Koyunlu gobierna en la mayor parte del Irán.
1453-1478	Uzun Ḥasan lleva a los Ak-Koyunlu a la cima del poder en Anatolia oriental y en el Cáucaso, somete a los Kara-Koyunlu (1467), destruye el último estado timúrida y crea un Imperio del que forman parte Irán, Azerbaiyán, el Cáucaso y la Anatolia oriental. En la batalla de Erzincan (1473) es derrotado por el sultán otomano Mehmet II. La dinastía termina después de 1497; sigue un período de anarquía.
1450-1488	Šayj Ŷunaid y su hijo Šayj Ḥaidar, descendientes de Šayj Ṣafī al-Din se convierten al siísmo y amplían la posición de predominio de la confraternidad de los Ṣafavíes en el Irán noroccidental y en la Anatolia oriental.
1502-1524	Šāh Ismā'īl instaura en el Irán la dinastía Ṣafaví tras la derrota del último Ak-Koyunlu (1501) y expulsa a los uzbekos del Jurasán; hace que triunfe el siísmo en el Irán.
1514	Batalla de Chaldiran. Los persas son derrotados por el sultán otomano Selim I, que ocupa inmediatamente el Azerbaiyán, pero lo evacua bajo la presión de los jenízaros.
1524-1576	Šāh Ṭahmāsp I, hijo de Ismā'īl. Campañas contra los uzbekos y los otomanos; a consecuencia de ellas, Iraq pasa a manos de estos últimos; se concluye la paz en 1555.
1587-1629	Šāh 'Abbās I restablece el poder iraní y constituye un ejército en la frontera otomana valiéndose para ello de la ayuda de los expertos británicos Anthony y Robert Sherley. Derrota a los uzbekos; recupera de los otomanos el Azerbaiyán y el Cáucaso (1603), y les arrebata también Iraq y Diyarbekir (1616).
1629-1642	Con Šāh Ṣafī comienza la decadencia de los Ṣafavíes. Murad IV reconquista Iraq (1638).
1722-1729	Dominio afgano. Los afganos invaden Irán; derro-

tan a los Ṣafavíes. Pedro el Grande conquista Derband y Baku; los otomanos ocupan Tiflis. Creación de una efímera dinastía afgana en Irán.

1730-1747 Nadīr Šāh derrota a los afganos (1729) y es coronado šāh. Invasión y conquista de gran parte de la India (1739) y del Asia central (1740). Los otomanos son obligados por él a abandonar el Azerbaiyán y el Cáucaso (1747); sigue un decenio de anarquía.

1750-1779 Karīm Jān Zand. Período de paz y de estabilidad relativas, seguido tras su muerte por continuas luchas por el poder, de las que sale victorioso Agā Muḥammad Jān Qāŷār.

1794-1925 Dinastía de los Qāŷār, fundada por Agā Muḥammad (1794-1797).

1797-1834 Fatḥ 'Alī Šāh. Comienza la penetración europea en Irán y los rusos avanzan en las posesiones iraníes en el Cáucaso.

1800 Rusia se anexiona a Georgia.

1800 Sir John Malcolm es enviado a Irán por la East India Company; alienta el deseo de los persas de reconquistar las provincias orientales del Afganistán.

1807 Tratado de Finkenstein (Francia e Irán); Francia favorece las tentativas persas de reconquistar Georgia y de atacar a los ingleses en la India. La misión Gardanne, enviada para instruir al ejército iraní, es llamada de nuevo tras la paz de Tilsit; la misión británica siguiente está mandada por sir Harford Jones.

1804-1813 Guerra ruso-persa en el Cáucaso, concluida con la paz de Gulistán, en Teherán. A Rusia se le asegura el control de parte del Cáucaso, mientras Irán se ve obligado a hacer diversas concesiones.

1814 Convención anglo-persa. Irán se compromete a anular todos los acuerdos estipulados con los Estados europeos que mantienen relaciones hostiles con Gran Bretaña. A cambio, Gran Bretaña paga subsidios regulares y garantiza su apoyo en caso de guerra.

1825-1828 Guerra ruso-persa. Nuevas conquistas rusas en el Cáucaso, ocupación de Eriván, de Azerbaiyán. Paz de Turkmanchai (1828), por la que Irán evacua Eriván y se compromete a pagar a Rusia una fuerte indemnización por daños de guerra.

1833 Muere el príncipe 'Abbās Mīrzā, famoso por sus intentos de reforma.

1834-1848 Muḥammad Šāh alienta los vínculos de amistad

	anglo-persa, y a consecuencia de ello se retira la misión militar británica. Las operaciones bélicas contra Afganistán fracasan tras la presión británica. Desórdenes religiosos. Nace el babismo (1844).
1848-1896	Nāṣir al-Dīn Šāh; el primer ministro Mīrzā Taqī Jān, *Amīr Kabīr,* intenta llevar a cabo una acción modernizadora (1848-1851).
1850-1864	Persecución y expulsión de los *bābīs.* Ejecución capital de su jefe, Sayyid 'Alī Muḥammad (1857), y atentado fallido contra el šāh por los *bābīs* (1852).
1856-1857	Guerra anglo-persa como consecuencia de la conquista iraní de Herat. Concluye con la paz de París (1857), que obliga al Irán a reconocer la independencia de Afganistán y a recurrir a la mediación británica en caso de disputas.
1864	Gran Bretaña obtiene concesiones para el desarrollo de la red telegráfica; inauguración de la primera línea.
1872	Irán pierde la mayor parte de los recursos del subsuelo en la concesión hecha al barón de Reuter; los derechos aduaneros iraníes son entregados como garantía; la concesión es anulada acto seguido.
1870-1890	Posteriores intentos de modernización, principalmente bajo *Amīn al-Dawla.*
1878	Creación de la brigada de los cosacos al mando de oficiales rusos como contingente de la policía iraní; mediante ella se refuerza en Irán la influencia rusa.
1889	El barón de Reuter obtiene la concesión para el «Banco Imperial de Persia» con derecho a explotar las reservas de metales preciosos; significa la base de los intereses británicos en Persia.
1890-1892	Monopolio del tabaco y revocación del mismo.
1896	El šāh Nāṣīr al-Dīn es asesinado por un adepto de Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī.
1896-1907	Muẓaffar al-Dīn Šāh, soberano débil; préstamos rusos y creciente influencia rusa; posterior expansión de los intereses rusos y británicos, conflicto para el control del Irán mediante concesiones económicas.
1901	D'Arcy obtiene concesiones para la extracción de petróleo (hallado en 1908).
1905-1906	Revolución persa contra la influencia extranjera y contra el inepto gobierno de los Qayar. El šāh, obligado a deponer al ministro *'Aīn al-Dawla* (1903-1906), retenido como responsable por los revolu-

cionarios. Se reúne en Teherán la primera *maŷlis*, que esboza la Constitución.

1907-1909 Muḥammad 'Alī Šāh se opone a la Constitución y al influjo de la *maŷlis* sobre el gobierno, lo que provoca una insurrección popular.

1907 31 de agosto: disputa anglo-rusa. Rusia reconoce la influencia británica en el territorio iraní del Golfo Pérsico y en el Irán sudoriental, mientras Gran Bretaña reconoce la esfera de influencia rusa en el Irán septentrional y central; continúa abierto a las concesiones favorables a ambas potencias un territorio neutral del Irán sudoccidental.

1908 23 de junio: el šāh disuelve la *maŷlis* y ordena el asesinato de los dirigentes constitucionalistas, apoyado por el embajador ruso y por la brigada iraní de los cosacos. Insurrección popular en Tabriz; la ciudad es asediada después por el ejército persa y ocupada por el ejército ruso (26 de marzo de 1909).

1909 Es fundada la Anglo-Persian Oil Company para explotar la concesión de la extracción del petróleo en el Irán meridional.

1909 Junio-julio; el jefe de los Bajtiār, 'Alī Qulī Jān, ocupa Teherán con la ayuda de los constitucionalistas y obliga al šāh a abdicar.

1909-1925 Sultān Ahmad Šāh reina bajo la supervisión de los constitucionalistas.

1911 Morgan Shuster emprende la reorganización de las finanzas persas en Irán por encargo de la *maŷlis*. Es hostigado por Rusia, que alienta al ex šāh Muḥammad 'Alī Šāh en su intento de invasión del Irán, intento anulado por el ejército persa (5 de septiembre). Los rusos atacan el Irán septentrional con el fin de obtener por la fuerza la dimisión de Shuster; se garantiza la creación de un gobierno filo-ruso. Shuster es despedido en diciembre de 1811.

1914 1 de noviembre: Irán declara su neutralidad en la primera guerra mundial. El ejército es demasiado débil para sostener la guerra, y es dominado por la brigada filo-rusa de los cosacos, mientras la gendarmería sufre la influencia de los oficiales filogermanos. Los rusos ocupan los importantes enclaves septentrionales, y los británicos ocupan el sur e incluyen la zona neutral en su esfera de influencia.

1915 Los otomanos ocupan Azerbaiyán en el curso de la campaña caucásica contra los rusos, pero son expulsados por los rusos (enero). Agentes alemanes

organizan las tribus de Persia central contra el dominio ruso y británico para preparar una invasión germano-otomana del Irán, y consiguen asumir el control de Teherán.

1916 Nueva invasión rusa del Irán septentrional, para eliminar la influencia alemana y rechazar la invasión otomana. Sir Percy Sykes organiza los *South Persian Rifles* para reforzar la resistencia del Irán contra la influencia alemana y otomana.

1917 Los otomanos son derrotados por los ingleses en Bagdad (marzo), y se retiran del Irán; los rusos se retiran tras la revolución bolchevique (noviembre) y posteriormente renuncian a las concesiones hechas a la Rusia zarista. Irán entra en el caos. Se abre paso el movimiento revolucionario en Gilán.

1918 Una misión militar británica bajo las órdenes del mayor-general Dunsterville organiza el Cáucaso contra la invasión alemana e impide que los alemanes ataquen Ucrania. Dunsterville se retira a Hamadan y organiza allí su ejército, mientras la misión militar inglesa, bajo el mando del mayor-general Malleson, bloquea a los bolcheviques en el Irán noroccidental. Los ingleses expulsan a los otomanos de Baku.

1919 El gobierno persa envía una delegación a la Conferencia para la paz de París y pide que se eliminen la influencia extranjera, las capitulaciones, el poder de la policía y que se restablezca su derecho de posesión en el Cáucaso y en Anatolia oriental.

1919 9 de agosto: se firma el acuerdo anglo-persa mediante la corrupción de algunos ministros iraníes. Gran Bretaña se compromete a poner a disposición del ejército y de la policía persas oficiales, consejeros, municiones y escoltas. La *Maŷlis* se niega a ratificar el tratado, alegando que, de hacerlo, Irán se convertiría en protectorado inglés.

1920 Mayo: los bolcheviques ocupan Rest y Gilán. Es proclamada la República soviética de Gilán; los ingleses se retiran a Qazvin. La brigada de cosacos es expulsada por los bolcheviques, pero es reorganizada por los ingleses.

1921 21 de febrero: golpe de estado de Rīzā Jān, oficial de la brigada de los cosacos. Es la ruina del gobierno de Teherán, que se apoyaba en la brigada de los cosacos. Instaura un nuevo régimen, con él de ministro de guerra y comandante en jefe del ejército.

Declara nulo el tratado anglo-persa no ratificado en 1919 y estipula un acuerdo con los bolcheviques, que se muestran dispuestos a dejar Irán, a abrogar las capitulaciones y a renunciar a los créditos y a las concesiones sin indemnización.

1922-1927 Es ministro de finanzas Arthur Ch. Millspaugh, que reorganiza las finanzas persas, apoyado por el ejército de Rīzā Jān.

1923 28 de octubre: Rīzā Jān es primer ministro; el šāh viaja a Europa.

1924 Octubre: Rīzā Jān somete a los Bajtiār y a las otras tribus de Persia meridional que se habían independizado con la ayuda británica.

1928 10 de mayo: abrogación de las capitulaciones.

1931 El gobierno persa establece el control del comercio exterior.

1932 26 de noviembre: Irán declara anulada la concesión petrolífera inglesa y Gran Bretaña lleva el caso a la Liga de Naciones y consigue, como resultado de las gestiones, nuevas concesiones que son convalidadas el 29 de mayo de 1933.

1937 9 de julio: es firmado el pacto de no agresión entre Turquía, Irán, Iraq y Afganistán.

1939 Enero: inauguración del ferrocarril transiraní, desde el mar Caspio hasta el golfo Pérsico (iniciado en 1927.

1941 25-29 de agosto: Gran Bretaña y Rusia ocupan Irán. Abdica Rīzā Jān (16 de septiembre) y deja el trono a su hijo Muḥāmmad Rīzā Šāh.

1941 Muḥāmmad Rīzā Šāh.

1945 Septiembre: las fuerzas armadas británicas y americanas evacuan Irán.

1945-1946 Insurrección del partido Tudeh, influido por Rusia, en Azerbaiyán; tropas rusas impiden un ataque Iraní contra la república soviética de Azerbaiyán; Rusia se compromete a retirar las tropas (abril-mayo 1946). Azerbaiyán vuelve a estar bajo control Iraní; Irán promete reformas en Azerbaiyán y la fundación de una sociedad petrolífera ruso-iraní para el Irán septentrional.

1947 Octubre: acuerdo entre los EE.UU. y el Irán donde se conviene la ayuda militar americana. La Maŷlis declara nulo el acuerdo petrolífero ruso-persa.

1949 5 de febrero: el partido Tudeh es declarado ilegal; una reforma de la constitución permite al Šāh disolver la *Maŷlis*.

1951	29 de abril: Muḥammad Muṣaddiq, nombrado primer ministro, nacionaliza la industria petrolífera persa y obliga a Gran Bretaña a abandonar los campos petrolíferos (octubre); la *Maŷlis* concede plenos poderes a Muṣaddiq (11 de agosto de 1952); ruptura de las relaciones diplomáticas con Gran Bretaña (22 de octubre).
1953	Agosto: fallido intento del Šāh para deponer a Muṣaddiq; el Šāh huye al Irak, y regresa después de que las tropas leales depusieran a Muṣaddiq (22 de agosto). Es primer ministro el general Zāhidī. Los EE.UU. conceden préstamos al Irán y las negociaciones para zanjar la disputa petrolífera anglopersa concluyen con el acuerdo del 5 de agosto de 1954.
1960	Muḥammad Rīzā Šāh promueve una serie de reformas sociales radicales (conocidas como la «revolución blanca»). Progresivo desarrollo económico e industrial del Irán; eliminación del control extranjero. Período de desórdenes sociales.
1965	Amir Abbas Hoveyda, primer ministro.
1967	Triunfa el Partido del Nuevo Irán y retorna el Šāh al poder; Rīzā Pahlavī se proclama emperador y es coronado.
1970	23 de abril: levantamiento de la población kurda.

INDIA

637	Ataque árabe a Thana.
711	Invasión de Sind por Muḥammad ibn Qāsim.
713	Los árabes se apoderan de Multan.
986-987	Sabuktigin invade la India noroccidental.
998	Comienza el dominio Maḥmūd de Gazna.
998-1030	Invasión y conquistas de Maḥmūd.
1175	Muḥammad ibn Sām Gūrī consigue arrebatar Multan a los ismailitas.
1191	Primera batalla de Tara'ori.
1192	Segunda batalla de Tara'ori.
1206	Quṭb al-Dīn Aybak funda el sultanato de Delhi.
1210	Comienza el reino de Iletmiš.
1241	Los mongoles conquistan Lahore.
1266-1287	Reino de Balban.
1294	Ocupación de Deogir por 'Alā al-Dīn Jalŷī.
1296-1316	Reino de 'Alā al-Dīn.

1325-1351	Soberanía de Muḥammad ibn Tugluq. Decadencia del sultanato de Delhi.
1342	Ibn Baṭṭūta abandona Delhi.
1351-1388	Soberanía de Fīrūz Tugluq.
1451	Fundación de la dinastía de los Lōdī.
1526	Babur se impone en la primera batalla de Panipat.
1527	Batalla de Janua.
1540	Victoria decisiva de Šīr Šāh sobre Humāyūn.
1556	Comienza la soberanía de Akbar; segunda batalla de Panipat.
1556-1605	Reino de Akbar y creación del Imperio mogol.
1605-1627	Reino de Ŷahāngīr.
1612	Primera factoría inglesa en Surat.
1627-1658	Reino de Šāh Ŷahān.
1657-1658	Guerra de sucesión de la familia de los mogoles.
1658-1707	Soberanía teocrática de Awrangzīb.
1707	Comienza la decadencia del Imperio mogol.
1757	Batalla de Plassey.
1761	Tercera batalla de Panipat.
1765	La East India Company obtiene de Šāh 'Alam II el derecho de los réditos fiscales.
1799	Muerte de Tīpū Sulṭān.
1857-1858	Revuelta de los Sepoy («Mutiny»). Fin de la East India Company. La India es gobernada por el Parlamento británico.
1898	Muere Sayyid Aḥmad Jān.
1906	Fundación de la Liga Musulmana.
1911	Es revocada la división de Bengala.
1916	Pacto de Lucknow.
1920-1923	Movimiento *Jilāfāt*.
1930-1932	Conferencia de la «mesa redonda».
1935	Nuevo Government of India Act.
1937-1940	La *Muslim League* es reactivada.
1940	La *Muslim League* decide crear Pakistán.
1947	Fundación del Pakistán.
1965	Guerra indo-pakistaní por Cachemira.
1970	Primeras elecciones generales en el Pakistán.
1971	10 de marzo: triunfo electoral de Indira Gandhi.
1971	26 de mayo: comienza la guerra de Bangla Desh.
1971	Diciembre: nueva guerra indo-pakistaní. La India ocupa Pakistán oriental. El 20 de diciembre el presidente de la república Yahya Jan dimite. 21 de diciembre: Alī Bhutto, líder del partido popular pakistaní, es nombrado presidente.
1972	10 de enero: retorno a Dacca de Mujibir Rahman, jefe del nuevo Estado de Bangla Desh.

1516-1517	Los otomanos, bajo Selim I, conquistan Egipto.
1623	Šāh 'Abbās I conquista Bagdad.
1638	Los otomanos reconquistan Bagdad.
1745	Muḥammad ibn 'Abdalwahhab en Dar'iyya.
1747	Comienza el pasaliq mameluco en Bagdad.
1789-1840	Basir II, emir del Líbano.
1798-1801	Los franceses ocupan Egipto.
1803-1804	Los Wahhābíes (9) conquistan La Meca y Medina.
1805-1848	Muḥammad 'Alī, virrey de Egipto.
1811-1818	Campañas de Muḥammad 'Alī contra los Wahhābíes.
1824-1827	Campaña de Muḥammad 'Alī en Morea.
1831	Final del pasaliq mameluco en Bagdad.
1831-1840	Egipto ocupa Siria.
1841	Se le concede a Muḥammad 'Alī el título hereditario de virrey de Egipto.
1849-1854	'Abbās Ḥilmī I, virrey de Egipto.
1854-1863	Muḥammad Sa'īd, virrey de Egipto.
1860	Desórdenes en Siria y en el Líbano.
1861	Reglamento orgánico para el Líbano.
1863-1879	Ismā'īl, jedive de Egipto.
1869	Inauguración del Canal de Suez.
1879-1892	Muḥammad Tawfīq, jedive de Egipto.
1881-1882	Insurrección 'urābī en Egipto.
1881	Movimiento mahdiyya en el Sudán.
1882	Gran Bretaña ocupa Egipto.
1892-1914	'Abbās Ḥilmī II, jedive de Egipto.
1899	Condominio anglo-egipcio en el Sudán.
1914-1917	Ḥusayn Kāmil, sultán de Egipto.
1917	Ahmad Fu'ad, sultán de Egipto. Declaración de Balfour.
1920	Mandato francés sobre Siria y el Líbano.
1921-1922	Faiṣal, rey del Iraq.
1922	Declaración unilateral de la independencia de Egipto por Gran Bretaña. Ahmad Fu'ad, rey de Egipto.
1924	'Abd al-Azīz ibn Sa'ud ocupa Ḥiŷāz.
1932	Iraq ingresa en la Liga de las Naciones.
1933-1939	Gazi, rey de Iraq.
1936-1952	Fārūq, rey de Egipto.
1939-1958	Faiṣal II, rey de Iraq.
1945	Siria y el Líbano ingresan en la Liga de las Naciones.
1948	Fundación del Estado de Israel. Guerra árabe-israelí.
1952	Revolución egipcia.

1953	Egipto declarado república.
1956	Inglaterra, Francia e Israel atacan Egipto. Sudán es proclamado república independiente.
1958-1960	Egipto y Siria constituyen la República Arabe Unida (RAU).
1958	Revolución en Iraq dirigida por 'Abd al-Karīm Qāsim y fin del reino hasmita. Es proclamada la república.
1967	Guerra árabe-israelí.
1970	30 de marzo: fracasa una sublevación en Sudán.
1970	12 de mayo: dos mil soldados israelíes penetran en el Líbano.
1970	24 de junio: Plan Rogers de paz para Oriente Medio.
1970	17 de septiembre: «Septiembre Negro» en Jordania. Mueren unos veinte mil palestinos.
1970	28 de septiembre: muere Gamal Abdel Nasser.
1970	6 de octubre: la Asamblea Nacional egipcia designa a Anuar El Sadat sucesor de Nasser, designación que es confirmada mediante referéndum.
1970	8 de noviembre: Egipto, Sudán y Libia acuerdan la formación de una Federación.
1970	18 de noviembre: Ahmed Al-Jatib, presidente de la República de Siria.
1970	27 de noviembre: Siria se adhiere al proyecto de Federación Arabe.
1971	18 de enero: Podgorny visita Egipto.
1971	9 de febrero: el Gobierno egipcio anula las nacionalizaciones de tierras efectuadas por Nasser.
1971	12 de febrero: El Numeiry desencadena una violenta represión contra el P. C. sudanés.
1971	22 de febrero: Hafez Hassad, presidente de la República de Siria.
1971	17 de abril: se proclama la Federación entre Egipto, Siria y Libia.
1971	18 de mayo: Ali Sabri, ex vicepresidente de Egipto, es encarcelado y sometido a juicio junto con otros políticos izquierdistas.
1971	24 de mayo: nueva visita de Podgorny a Egipto y firma de un nuevo acuerdo militar entre Egipto y la Unión Soviética.
1971	15 de julio: Constitución de la Federación de Emiratos del Golfo Pérsico.
1971	18 de noviembre: Wasfi Tall, primer ministro jordano, es asesinado en El Cairo.

1972	1 de enero: nacimiento oficial de la Unión de Repúblicas Arabes, entre Egipto, Siria y Libia.
1972	24 de enero: graves incidentes estudiantiles en El Cairo.
1972	9 de abril: visita de Podgorny a Bagdad y firma de un Tratado de amistad y cooperación soviético-irakí.
1972	1 de junio: el Gobierno de Iraq nacionaliza la I. P. C. (Irak Petroleum Company).
1972	18 de julio: El Sadat anuncia la retirada de Egipto de los consejeros militares soviéticos.
1972	16 de septiembre: raid de las fuerzas israelíes sobre el sur de El Líbano.
1972	17 de noviembre: acuerdo de unión entre los dos Yemen (Sanaa y Adén).
1973	31 de enero: Siria se constituye en República «democrática, popular y socialista».
1973	7-11 de junio: Willy Brandt visita Israel.
1973	30 de junio: es asesinado el ministro de Defensa de Iraq.
1973	1 de septiembre: Libia nacionaliza el 51 por 100 de las acciones de las compañías petrolíferas.
1973	5-9 de septiembre: Conferencia de Argel de países no-alineados.
1973	6 de octubre: comienza la Cuarta Guerra israelo-árabe. Los Gobiernos árabes decretan el embargo del petróleo.
1973	22 de octubre: el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas aprueba una resolución ruso-americana de alto el fuego para Oriente Medio. Aceptado primero por Egipto, después por Israel y, en último lugar, por Siria. El Canal de Suez vuelve a soberanía egipcia.

AFRICA SEPTENTRIONAL

1229-1574	Dinastía de los Ḥafṣíes.
1231-1236	Acuerdos comerciales con Venecia, Pisa y Génova.
1235-1554	Dinastía de los ʻAbdalawādíes.
1269-1465	Dinastía de los Marīníes.
1270	Cruzada de Luis IX contra Túnez.
1333-1344	Los Marīníes en España; 1347-1349: ocupación transitoria de Africa septentrional.
1415	Expansionismo portugués, conquista de Ceuta.
1458-1519	Portugal conquista las ciudades portuarias de Marruecos; 1471: los portugueses en Africa occidental.

1465-1554	Dinastía de los Waṭṭāsíes.
1492	Toma de Granada, capital del último emirato musulmán en España.
1497-1510	España conquista las ciudades mediterráneas más importantes de Africa septentrional.
1518	El Magrib cae bajo la soberanía otomana por intervención de Jayr al-Dīn Barbarroja.
1529	Argelia, otomana.
1536-1541	Expediciones del emperador Carlos V contra Túnez y Argelia.
1536-1574	Los españoles son rechazados casi completamente del Africa septentrional. Los otomanos conquistan Túnez.
1536-1587	Gobierno de los beylerbey otomanos.
1537-1557	Los portugueses son expulsados del Marruecos meridional por los Sa'díes.
1549-1554	Los Sa'díes rechazan los ataques otomanos.
1554-1666	Dinastía sa'dí.
1578-1603	Aḥmad al-Mansūr de Marruecos; 1590: conquista del Africa occidental.
1587	Creación de las tres regencias otomanas de Argelia, Túnez y Trípoli.
1609-1614	Los musulmanes, expulsados de España.
1622	Inglaterra bombardea Argelia como represalia contra las acciones de los piratas (otros bombardeos: 1655, 1672).
1659	Gobierno de los Aga en Argelia.
1661	Los franceses bombardean Argelia (acción repetida en 1655, 1682, 1683).
1671	Gobierno de los dey en Argelia.
1690	Gobierno de los dey en Túnez.
1694	Fundación de la Compañía de Africa, concesiones territoriales y comerciales en Francia.
1705	Los bey en Túnez.
1710-1957	Dinastía de los Ḥusainíes en Túnez.
1711-1835	Dinastía de los Qaramanli en Trípoli.
1817	Prohibición de la piratería en Marruecos.
1827-1830	Incidente entre el dey Ḥusain y el embajador Deval; ocupación de Argelia por Francia.
1832-1847	Abd el-Kader, emir de Argelia.
1833	Fundación de la confraternidad de Sanusiyya en Cirenaica.
1840	Proclamación de la conquista completa de Argelia.
1857	Constitución para Túnez.
1860	Derrota de Marruecos en la guerra contra España.
1870	Argelia es transferida a la administración civil.

1871 Muere Muḥammed Muqrānī en la gran insurrección de cábilas de 1870-1871; otras insurrecciones hasta 1882.

1873-1877 Khéréddine, ministro de las reformas en Túnez.

1881-1883 Ocupación francesa de Túnez, conferencia de Madrid para el protectorado, garantía de las capitulaciones de Marruecos en favor de las Potencias europeas.

1904 *Entente cordiale* entre Francia e Inglaterra.

1906-1911 El emperador Guillermo II viaja a Tánger; la cañonera «Panther» ante Marruecos.

1911-1912 Ocupación de Tripolitania por los italianos e institución del protectorado.

1912 Protectorados franceses y españoles en Marruecos.

1912-1919 Comienza el nacionalismo argelino.

1912-1925 El mariscal Lyautey, gobernador de Marruecos.

1918 República efímera en Tripolitania.

1920 Fundación del Partido Destour en Túnez.

1921-1926 Guerra del Rif en el Marruecos español; sometimiento de ʻAbd el-Krim.

1922-1931 Aniquilación de las resistencias árabe-beréberes en Libia por G. Volpi, E. De Bono y P. Badoglio.

1924 Fundación de la *Etoile nord-africaine.*

1927-1961 Mohammed V de Marruecos.

1930 Edicto de *dahir* beréber en Marruecos.

1934 Primer plano de reformas de los nacionalistas marroquíes.

1934 Partido Néo-Destour en Túnez.

1938 El Parlamento francés rechaza la ley Blum-Viollette.

1942 Francia destrona al bey Moncef de Túnez.

1943 Fundación del partido Istiqlāl en Marruecos.

1943 Proclamación del manifiesto de independencia por Ferhat Abbas.

1945 Matanzas en Sétif y en Guelma.

1949 Autogobierno de Cirenaica bajo Sayyid Idris.

1951 Diciembre: Libia, independiente.

1953 Francia depone a Mohammed V de Marruecos.

1954 Concesión de la autonomía a Túnez.

1954 1 de noviembre: comienza la guerra de liberación argelina.

1956 1 de marzo: independencia de Marruecos.

1956 20 de marzo: independencia de Túnez, que en 1957 se convierte en república.

1956 Agosto: conferencia de Soummam del FLN.

1956 Octubre: Francia arresta a Ben Bella y a otros cuatro jefes del FLN.

1956-1957	Batalla de Argel.
1958	Mayo: comité de salud pública dirigido por Massu y por Raoul Salan en Argel; cae la IV República.
1959	Constitución de Túnez.
1960-1962	Varios *putsch* de los ultras franceses en Argelia.
1961	Sube al trono Hasan II de Marruecos.
1961	Marzo: conflicto de Bizerta entre Francia y Túnez.
1961-1962	Conversaciones de Evian entre Francia y el FLN.
1962	1 de julio: Argelia, independiente.
1962	Constitución para Marruecos.
1962	Ahmed Ben Bella, presidente de Argelia.
1963	Octubre: guerra de fronteras entre Marruecos y Argelia.
1965	Marzo: es disuelto el parlamento marroquí.
1965	Junio: golpe de Estado de Houari Bumedian en Argelia.
1969	Septiembre: golpe de estado de Muammar Gadafi en Libia.
1970	12 de junio: constitución del nuevo gabinete tunecino, presidido por Bahi Ladgham.
1970	4 de julio: el Gobierno libio nacionaliza la importación y la distribución del petróleo.
1970	14 de septiembre: reunión cumbre magribí en Mauritania.
1971	24 de febrero: el Gobierno argelino nacionaliza el gas y las conducciones de hidrocarburos.
1971	10 de julio: atentado frustrado contra Hassan II de Marruecos, en el Palacio de Skirat. Ejecución sumaria de los responsables.
1972	16 de agosto: atentado aéreo frustrado contra Hassan II de Marruecos.
1973	13 de enero: ejecución de los once pilotos implicados en el atentado de agosto de 1972.

Notas

INTRODUCCION

[1] Cf. Jean DANIÉLOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, París, 1953, página 11, con referencia al *Comentario al Cantar de los Cantares*, de Gregorio: la historia «camina de comienzo en comienzo a través de comienzos, que nunca tienen fin».

[2] *De civitate Dei*, V, 13; cf. también XVIII, 2; el pasaje ha sido comentado por Friedrich VITTINGHOFF, en «Historische Zeitschrift», 198 (1964), p. 555, nota 4.

[3] *Dialogi, Patrologia latina*, vol. CLVII, 535-672, especialmente *Dial.*, V, 597-66: De *Saracenorum lege destruenda et sententiarum suarum stultitia confutanda*, 605; cf. Amos FUNKENSTEIN, en «Zion», 33 (1968), pp. 125-145, en p. 136.

[4] Cf. *Epistula ad Mahumetum*, editada por Giuseppe Toffanin, Nápoles, 1953.

[5] Las ideologías se utilizan para justificar no sólo el auge, sino también la decadencia de una unidad política o de una clase dominante. El rechazo de la artillería por los mamelucos como arma infernal tiene al menos un precedente en Arquidamo III (360-338), hijo del rey de Esparta Agesilao II (399-360/59), que, según se dice, exclamó a la vista de una catapulta que venía de Siracusa: «¿Para qué sirve entonces el valor?» (PLUTARCO, *Apophthegmata Laconica* [*Moralia, 219 a*]; a este propósito, André AYMARD, *Remarques sur la poliorcétique grecque*, en «Etudes d'archéologie classique», II [1959], pp. 3-15, en p. 8). Por otra parte, Aristóteles se ocupó del problema (*Política*, VII, 10, 7, 1331a 3-7) de si un valiente puede usar máquinas de guerra, resolviéndolo afirmativamente; sobre este tema, cf. Pierre-Maxime SCHUHL, *Machinisme et philosophie*, 2.ª ed., París, 1947, pp. 9-10. El rechazo de las máquinas de guerra fue precedido, en ciertas épocas de la antigua Grecia, por el del arco y de las armas arrojadizas en general, lo que quizá deba mencionarse aquí para ampliar nuestra perspectiva; cf. las conclusiones de J. VOLKMANN, *Die Waffentechnik in ihrem Einfluss auf das soziale Leben der Antike*, en «Die Entwicklung der Kriegswaffe und ihr Zusammenhang mit der Sozialordnung», bajo la dirección de Leopold von Wiese, Colonia, 1953, pp. 62-117, en pp. 7-74.

[6] Pedro Mártir de Anglería lamenta en 1502, con sentidas frases, la decadencia de Alejandría; cf. Jean LOZACH, *Le Delta du Nil*, El Cairo, 1935, p. 50.

[7] Piénsese tan sólo en los místicos judíos de Safed y en el movimiento calvinizante de la Iglesia ortodoxa griega, vinculada a la figura del patriarca Kyrillos Lukaris (ejecutado en 1638).

CONCLUSION

[1] Otra paradoja del principio de soberanía, la situación política, al que garantiza un futuro seguro, consiste, como se ha observado de pasada, en que dicho principio permite a un Estado adiestrar tranquilamente en su territorio tropas invasoras o subversivas pro-

pias o de nacionalidad extranjera y dejarlas cruzar sus fronteras para luchar contra otro Estado igualmente soberano, así como conceder protección a los beligerantes a su regreso, pero impide al Estado víctima del ataque repeler tal tipo de agresión o hacer imposible su repetición.

[2] La contradicción tiene en su haber una venerable antigüedad. «La inseguridad del nacionalismo moderno en la cuestión religiosa» se encuentra ya en Maquiavelo; cf. Gerhard RITTER, *Vom sittlichen Problem der Macht* (Acerca del problema moral del poder), 2.ª ed., Berna y Munich, 1961, pp. 82-88 (también sobre la propia legitimidad del cristianismo frente al nacionalismo).

[3] *Corán*, 5, 3: «Hoy he completado yo [es decir, Dios] vuestra religión (para que ya no falte nada en ella) y derramado mi gracia sobre vosotros, y estoy satisfecho de que tengáis el Islam como religión.» *Corán*, 110 («la ayuda»): «1) Cuando (tarde o temprano) venga la ayuda de Dios y el éxito [*fatḥ*] (prometido por El) (se presente). 2) Y (cuando) veas que los hombres en masa se unen a la religión de Dios [es decir, al Islam]. 3) Entonces alaba a tu Señor e implora su perdón...»

La visión nacional-religiosa de la historia se trasluce claramente en las palabras del rey 'Abdallāh de Transjordania (asesinado en 1951) que, en sus *Muḏakkarāt* («Memorias», Jerusalén, 1945), decía lo siguiente: «Los árabes ocupan una posición especial en el mundo que proviene de su Profeta. Mientras el Islam se atenga al Corán y prevalezca la Sunna, los árabes seguirán gozando sus derechos naturales, sin necesidad de ejercer una soberanía total» (recogido por C. Ernest DAWN, *Ideological Influences in the Arab revolt*, en «The World of Islam», bajo la dirección de James KRITZECK y Richard Bayly WINDER, Londres y Nueva York, 1959, pp. 233-248, en p. 235 [citado por I. Rabinovitch]).

[4] Cf. Oswald LORETZ, *Galilei und der Irrtum der Inquisition*, Kevelaer, 1966, especialmente el capítulo «Die Eigenbegrifflichkeit der Wahrheit im Semilischbiblischer Bereich», pp. 59-71, y sobre todo pp. 65-68, sobre el concepto de verdad del Antiguo Testamento, con referencia a la literatura y a la monografía del propio Loretz sobre *Die Wahrheit der Bibel*, Friburgo, 1964. La importancia del concepto de verdad (que no hay que confundir con el concepto de realidad) tiene especial significación para la naturalza y contenido de la sabiduría a la que aspira una cultura, es decir, de la ciencia que ordena y amplía el mundo de la experiencia. Para profundizar en estas cuestiones, piénsese, por ejemplo, en el concepto de verdad de la antigua India, que Walter RUBEN, en su estudio *Uber die Debatten in den alten Upanisad's*, publicado en «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 83 (1929), pp. 238-255, describe del siguiente modo en p. 245: «La realidad objetiva de las cosas conocidas no necesita ser expresada para ser creída; el pensamiento que se exprea no necesita ninguna prueba.» Se trata, por tanto, de saber más, no de saber mejor; no hay error, por consiguiente no hay tampoco argumentación alguna, la cual no aparece históricamente en la forma que nos es familiar hasta la Grecia del siglo V (o quizá ya del siglo VI) a. C. La concepción de que todo lo que se ve con los ojos del espíritu es correctamente visto, de que las ideas sólo pueden ser intuiciones de realidades, como dice RUBEN, *loc. cit.*, subsiste en el mundo islámico no sólo en el misticismo sino también en las discusiones de los eruditos, tan frecuentes en el período clásico y quizá todavía en las diversas formas modernas de expresión. El tránsito paulatino a una concepción que identifica la adecuación a los hechos y la verificabilidad con la

verdad —desarrollo ulterior del concepto griego de verdad como «desenmascaramiento»— debe ser considerado teniendo presente en toda su profundidad el hecho de que provoca crisis en la intelectualidad de las masas musulmanas.

[5] Helmut NEUBAUER, *Zum sowjetischen Verständnis der Weltgeschichte*, en «Saeculum», 14 (1963), pp. 53-57, y especialmente en p. 57, en parte tomado directamente de la introducción a la *Vsemirnaja istorija*, Moscú, 1955-1961, I, p. V.

[6] Como ha propuesto Nikki R. KEDDIE en un famoso estudio, *Pan-Islam as Proto-Nationalism*, en «Journal of Modern History», 41 (1969), pp. 17-28.

[7] Cfr. sus argumentaciones en la «Contemporary Review», Londres, febrero de 1891, pp. 242-243; cit. por KEDDIE, en *Religion and Rebellion in Persia*, Londres, 1966, pp. 28-29, y por Elie KEDOURIE, en *The New Cambridge Modern History*, vol. XII, 2.ª ed., Londres, 1968, p. 275.

[8] Cf. *Et. a Nic.*, II, VII, 2, 1107b; II, VII, 10-11, 1108a; III, VII, 5, 1115b. Aristóteles define a estos fenómenos no identificados lingüísticamente como *anonyma*.

[9] Cf. LUCRECIO, *De Rerum Natura*, III, 261, donde habla de *patrii sermonis egestas*, refiriéndose al «alma más íntima». Hay que recordar que el enriquecimiento actual de la lengua significa para el árabe y para el persa la repetición, en mayor escala, del proceso que obligó a estas lenguas a acomodarse entre el año 800 y el 1000, y el 950 y el 1150, respectivamente, al nivel intelectual mundial de la época. Comparados con las dificultades que ofrece, por ejemplo, la modernización del wolof (Senegal) o del esquimal, los esfuerzos que representan las reformas lingüísticas árabes o persas son un juego de niños. Los esquemas para la formación de conceptos y los recursos sintácticos no han de ser creados *ex novo*, sino solamente activados y perfeccionados. Sobre los problemas de este tipo, cuya dificultad y alcance no suelen ser debidamente valorados por un observador, y que se presentan, por ejemplo, al esquimal o al hablante de una lengua bantú, cf., por ejemplo, la obra de Peter HARTMANN, *Wortart und Aussageform*, Heidelberg, 1956, y la de Walbert BÜHLMANN, *Die christliche Terminologie als missionsmethodisches Problem*, Schöneck-Beckenried, 1950, la última de ellas basada en las experiencias de los misioneros y traductores de la Biblia.

[10] *Iḥāṭa*, bajo la dirección de Muhammad 'Abdallah 'INAN, El Cairo, 1955, vol. I, p. 141; citado por Wilhelm HOENERBACH, *Islamische Geschichte Spaniens*, Zurich y Stuttgart, 1970, p. 33. El término *'Urūbiyya*, en el sentido de «sentimiento de solidaridad árabe», aparece, por lo demás, ya en Ibn Ḥayyan (m. 1076), que en el *Kitāb al-mūqtabis* (Libro del que quiere llegar [al conocimiento de la historia de España]), vol. III, bajo la dirección de Melchor M. Antuña, París, 1937, p. 68, se ocupa de los contrastes «raciales, nacionales y culturales» destinados a provocar la caída de los Omeyas en Córdoba; así, pues, la expresión debe haber sido ya usual lo más tarde en la segunda década del siglo XI. El profesor M. A. MAKKI (El Cairo-México), al que estoy muy agradecido por sus indicaciones, supone que el término se remonta al año 900 aproximadamente, época en que se produjeron muchas rebeliones antiárabes.

Bibliografía

Para las obras generales y la bibliografía remitimos al volumen XIV de la «Historia Universal Siglo XXI», *El Islam, I. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio otomano.*

También puede consultarse *The Cambridge History of Islam*, compilado por P. M. Holt, Ann K. S. Lambton y Bernard Lewis, vols. 1 y 2, Cambridge, 1970.

I. EL IMPERIO OTOMANO Y LA TURQUIA MODERNA

ADIVAR, ABDULHAK ADNAN: *La science chez les turcs ottomans*, París, 1939.

AHMAD, FEROZ: *The Young Turks; the Committee of Union and Progress in Turkish politics, 1908-1914*, Oxford, 1969.

ALDERSON, ANTHONY DOLPHIN: *The structure of the Ottoman dynasty*, Oxford, 1956.

ANDERSON, MATTHEW S.: *The Eastern question, 1774-1923*, Londres, 1966.

ATATÜRK, MUSTAFA KEMAL: *A speech, delivered... 1927, Estambul*, 1963.

BABINGER, FRANZ: *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*, Leipzig, 1927; reprod. Ann Arbor, Michigan, 1964.

— *Mehmed der Eroberer und seine Zeit*, Munich, 1953.

BIRGE, JOHN KINGSLEY: *A guide to Turkish area study*, Washington, D. C., 1949.

CAHEN, CLAUDE: *Pre-Ottoman Turkey*, Londres, 1968.

CEZAR, MUSTAFA ve MIDHAT SERTOGLU: *Resimli haritali mufassal osmanli tarihi*, vols. 1-6, Estambul, 1957-1963.

CUINET, VITAL: *La Turquie d'Asie*, vols. 1-4, París, 1890-1900.

DANIŞMEND, ISMAIL HAMI: *Izahli osmanli tarihi kronolojisi*, vols. 1-4, Estambul, 1947-1955.

DUDA, HERBERT W.: *Vom Kalifat zur Republik*, Viena, 1948.

ENGELHARDT, ÉDOUARD-PHILIPPE: *La Turquie et le Tanzimat*, vols. 1, 2, París, 1882-184.

The fall of Constantinople. A symposium. Trabajos de S. Runciman, Bernard Lewis, R. R. Betts, N. Rubinstein, Paul Wittek, Londres, 1955.

FISHER, SYDNEY N.: *The foreign relations of Turkey, 1481-1512*, Urbana, Ill., 1948.

GÖLLNER, CARL: *Turcica. Die europäischen Türkendrucke des 16. Jh.*, vols. 1, 2, Bucarest, Berlín, Baden-Baden, 1961-1968.

HAMMER-PURGSTALL, JOSEPH FRHR. VON: *Geschichte des Osmanischen Reiches*, vols. 1-10, Pest, 1827-1835; reed. Graz, 1963.

— *Des Osmanischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung*, partes 1, 2, Viena, 1815; reed. Hildesheim, 1963.

HERSHLAG, ZVI YEHUDA: *Turkei, an economy in transition*, La Haya, 1959.

— *Turkey, the challenge of growth*, Leiden, 1968.

HEYD, URIEL: *Revival of Islam in modern Turkey*, Jerusalén, 1968.
IORGA, NICOLAE: *Geschichte des Osmanischen Reiches*, vols. 1-5, Gotha, 1908-1913.
Istanbul kütüpaneleri tarih-coğrafya yazmalari kataloglari, 1-12, Estambul, 1943-1951.
JASCHKE, GOTTHARD und ERICH PRITSEH: *Die Türkei Seit dem Weltkridge. Geschichtskalen der 1918-1928*, en: «Die Welt des Islams», 10 (1927-1929), pp. 1-154.
JASCHKE, GOTTHARD: *Die Türkei in den Jahren 1942-1951*, Wiesbaden, 1955.
— *Die Türkei in den Jahren 1952-1961*, Wiesbaden, 1965.
KARABACEK, JOSEPH VON: *Zur orientalischen Altertumskunde*, vol. 7: *Geschichte Suleimans des Grossen, verfasst und eigenhändig geschrieben von seinem Sohne Mustafa*, Viena, 1917.
KÖPRÜLÜ, MEHMED FUAD: *Les origines de l'empire ottoman*, París, 1935.
KORAY, ENVER: *Türkiye tarih yayinlari bibliyografyasi, 1729-1955*, Estambul, 1959.
LEWIS, BERNARD: *The emergence of modern Turkey*, Londres, 1961.
— *Istanbul and the civilization of the Ottoman Empire*, Norman, Oklahoma, 1963.
MEHMED, SUREYYA: *Sigill-i 'osmānī*, vols. 1-4, Estambul, 1890-1893.
MOSTRAS, C.: *Dictionnaire géographique de l'empire ottoman*, S. Petersburgo, 1873.
Osmanische Geschichtsschreiber (trad. alemana, cuidada por R. F. Kreutel), Graz, Viena, Colonia, 1955 ss.
PITCHER, D. E.: *A historical geography of the Ottoman Empire from the earliest times to the end of the 16. century*, Leiden, 1968.
RAMSAUR, ERNEST EDMONDSON: *The Young Turks*, Princeton, N. J., 1957.
RUNCIMAN, SIR STEVEN: *The fall of Constantinople*, 1953; Cambridge, 1965.
SHAW, STANFORD J.: *The financial and administrative organization and development of Ottoman Egypt, 1517-1798*, Princeton, N. J., 1962.
STAVRIANOS, LEFTEN STAVROS: *The Balkans since 1453*, Nueva York, 1958.
STRIPLING, GEORGE WILLIAM FREDERICK: *The Ottoman Turks and the Arabs, 1511-1574*, Urbana, Ill., 1942.
Studies in Islamic history and civilization, al cuidado de Uriel Heyd, Jerusalén, 1961.
TAESCHNER, FRANZ: *Anadolu*, en EI *(Encyclopaedia of Islam)*; nueva ed., vol. 1, pp. 461-480.
— *Das anatolische Wegenetz nach osmanischen Quellen*, vols. 1. 2, Leipzig, 1924-196.
TAHIR, BURSALI MEHMED: *'Osmānlī mü'ellifleri*, vols. 1-3, Estambul, 1914-1928.
UZUNÇARŞILI, ISMAIL HAKKI (vols. V ss.: ENVER ZIYA KARAL), *Osmanli tarihi*, vols. I ss., Estambul, 1947 ss.
WEBER, SHIRLEY HOWARD: *Voyages and travels in Greece, the Near East and adjacent regions made previous to the year 1801*, Princeton, N. J., 1953.
— *Voyages and travels in the Near East made during the 19. century*, Princeton, N. J., 1952.
WERNER, ERNST: *Die Geburt einer Gross macht, die Osmanen (1300-1841)*, Berlín, 1966.
WIETTEK, ERNST: *The rise of the Ottoman Empire*, Londres, 1938; reed. 1965.
ZINKEISEN, JOHANN WILHELM: *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*, partes I-VII, Hamburgo, Gotha, 1840-1863.

2. IRAN Y AFGANISTAN

Obras generales

ALAVI, BOZORGH *Geschichte und Entwicklung der modernen persischen Literatur*, Berlín, 1964.
BROWNE, EDWARD G.: *A literary history of Persia*, vols. I-IV, Cambridge, 1902-1924, reed. 1964.
The Cambridge history of Iran, vol. I: *The Land of Iran*, al cuidado de William B. Fisher, Cambridge, 1968.
ELWELL-SUTTON, LAURENCE PAUL: *A guide to Iranian area study*, Ann Arbor, Michigan, 1952.
FRYE, RICHARD N.: *Iran*, Nueva York, 1953, ed. rev.: *Persia*, Nueva York, 1969.
LAMBTON, ANN KATHERINE S.: *Landlord and peasant in Persia*, Londres, 1953, reed. 1969.
RYPKA, JAN: *Iranische Literaturgeschichte*, Leipzig, 1959; *History of Iranian literature*, Dordrecht, 1968.

Irán, 1500-1797

BAYANI, KHANBABA K.: *Les relations de l'Iran avec l'Europe occidentale à l'époque Safavide...*, París, 1937.
BELLAN, LUCIEN LOUIS: *Chah 'Abbas I*, París, 1932.
HINZ, WALTHER: *Irans Aufstieg zum Nationalstaat im fünfzehnten Jahrhundert*, Berlín, 1936.
LOCKHART, LAURENCE, *The fall of the Safavi dynasty and the Afghan occupation of Persia*, Cambridge, 1958.
— *Nadir Shah*, Londres, 1938.
ROEMER, HANS ROBERT: *Der Niedergang Irans nach dem Tode Isma'īls des Grausamen, 1577-1581*, Würzburg, 1939.
STCHOUKINE, IVAN: *Les peintures des manuscrits safavis de 1502 à 1587*, París, 1959.
WILSON, ARNOLD T.: *The Persian Gulf*, 2.ª ed., Londres, 1959.
TADHKIRAT AL-MULUK: *A manual of Safavid administration*, trad. y comentarios de V. Minorsky, Londres, 1943.

Irán, 1797-1970

ALGAR, HAMID: *Religion and state in Iran, 1785-1906*, Berkeley, 1969.
AVERY, PETER: *Modern Iran*, Nueva York, 1965.
BALDWIN, GEORGE B.: *Planning and development in Iran*, Baltimore, Maryland, 1967.
BANANI, AMIN: *The modernization of Iran, 1921-1941*, Stamford, 1961.
BAYNE, E. A.: *Persian kingship in transition*, Nueva York, 1968.
BINDER, LEONARD: *Iran*, Berkeley, 1964.
BROWNE, EDWARD G.: *The Persian revolution of 1905-1909*, Cambridge, 1910.
COTTAM, RICHARD: *Nationalism in Iran*, Pittsburgh, Pensilvania, 1964.
CURZON, GEORG N.: *Persia and the Persian question*, vols. I y II, Londres, 1966.
ELWELL-SUTTON, LAURENCE PAUL, *Persian oil, a study in power politics*, Londres, 1955.
— *Modern Iran*, Londres, 1941.
ENGLISH, PAUL WARD: *City and village in Iran*, Madison, Wisc., 1966.
ENTNER, MARVIN L.: *Russo-Persian commercial relations, 1828-1914*, Gainesville, Florida, 1965.

Fatemi, Nasrollah S.: *Diplomatic history of Persia, 1917-1933*, Nueva York, 1954.
Greaves, Rose Luise: *Persia and the defense of India, 1884-1892*, Londres, 1959.
Groseclose, Elgin Earl: *Introduction to Iran*, Nueva York, 1947.
Kazemzadeh, Firuz, *Russia and Britain in Persia, 1864-1914*, New Haven, 1968.
Keddie, Nikki R.: *An Islamic response to imperialism*, Berkeley, 1968.
— *Religion and rebellion in Iran*, Londres, 1966.
Lambton, Ann Katherine S.: *The Persian land reform, 1962-1966*, Londres, 1966.
Lenczowski, George: *Russia and the West in Iran, 1918-1948*, Itaca, Nueva York, 1949.
Monteil, Vincent: *Irán*, Nueva York, 1965.
Ramazani, Rouhollah K.: *The foreign policy of Iran, 1500-1941*, Charlottesville, Virginia, 1966.
Reza Pahlevi, Mohammed: *Im Dienst meines Landes*, Stuttgart, 1961.
— *Die soziale Revolution Irans*, Düsseldorf, Colonia, 1967.
Shuster, W. Morgan: *The strangling of Persia*, Nueva York, 1912.
Steppat, Fritz: *Iran zwischen den Gross mächten, 1941-1948*, Oberursel, 1948.
Upton, Joseph M.: *The history of modern Iran, an interpretation*, Cambridge, Mass., 1960.
Vreeland, Herbert H. (ed.): *Iran*, New Haven, 1957.
Wilber, Donald N.: *Iran, past and present*, 6.ª ed., Princeton, Nueva Jersey, 1967.
Zabih, Sepehr S.: *The Communist movement in Iran*, Berkeley, 1966.

Afganistán

Caroe, Olaf: *The Pathans, 500 B.C.-A.D. 1957*, Londres, 1958.
Fletcher, Arnold: *Afghanistan, highway of conquest*, 1.ª reed., Itaca, Nueva York, 1966.
Fraser-Tytler, William Kerr, *Afghanistan*, 3.ª ed., Londres, 1967.
Gregorian, Vartan: *The emergence of modern Afghanistan*, Stanford, California, 1969.
Klimburg, Max: *Afghanistan*, Viena, Munich, 1966.

3. India

Ahmad, Aziz: *An intellectual history of Islam in India*, Edimburgo, 1969.
— *Islamic modernism in India and Pakistan*, Londres, 1967.
— *Studies in Islamic culture in the Indian environment*, Oxford, 1964.
— *Dīn-i Ilāhī*, en: EI, nueva ed., vol. II, pp. 246 s.
Ahmad, Qeyamuddin: *The Wahabi movement in India*, Calcuta, 1966.
The Ain i Akbari by Abul Fazl 'Allami, trad. inglesa de H. Blochmann..., vols. I-IV, Calcuta, 1873-1894.
Ashraf, Kunwar Mohammad: *Life and conditions of the people of Hindustan, 1200-1550, 1969.*
The Bābur-nāma in English, trad. de Annette Susannah Beveridge, vols. I y II, Londres, 1921.
Bernier, François: *Travels in the Mogul empire*, Westminster, 1891.
The Cambridge history of India, Cambridge, 1922 ss.; vol. III: *Turks and Afghans*, al cuidado de sir Wolseley Haig, 1928; vol. IV: *The*

Mughul period, plan de la obra de sir Wolseley Haig, al cuidado de sir Richard Burn, 1937.
CHAND, TARA: *Influence of Islam on Indian culture*, Allahabad, 1963.
CHOPRA, PRAN NATH: *Some aspects of society and culture during the Mughal age, 1526-1707*, 2.ª ed., Agra, 1963.
DUNBAR, SIR GEORGE: *Geschichte Indiens*, Munich y Berlín, 1937.
The history and culture of the Indian people, dirigida por Ramesh Chandra Majumdar, vols. V-VII, Bombay, 1957-1971.
The history of India as told by its own historians: the Muhammadan period, editada según los mapas dejados por H. M. Elliot y cuidada por John Dowson, vols. I-VIII, Londres, 1867-1877; Nueva York, 1966.
HODIVALA, SHAHPURSHAH HORMASJI: *Studies in Indo-Muslim history*, vols. I y II, Bombay, 1939.
IKRAM, SHEIKH MOHAMAD: *Modern Muslim India and the birth of Pakistan, 1858-1951*, 2.ª ed., Lahore, 1965.
— *Muslim civilization in India*, Nueva York, 1964.
— *Muslim rule in India and Pakistan*, Lahore, 1966.
KHAN, YUSUF HUSAIN: *Glimpses of medieval Indian culture*, 2.ª ed., Londres, 1959.
MUJEEB, MOHAMMED: *The Indian Muslims*, Londres, 1967.
NIZAMI, KHALIQ AHMAD: *Some aspects of religion and politics in India during the 13. century*, Aligarh, 1961.
PHILIPS, CYRIL HENRY: *The evolution of India and Pakistan, 1858-1947*, Londres, 1962.
QURESHI, ISHTIAQ HUSAIN: *The Muslim community of the Indo-Pakistan sub-continent, 610-1947*, Gravenhage, 1962.
— *The struggle for Pakistan*, Karachi, 1965.
SARKAR, SIR JADUNATH: *Mughal administration*, Calcuta, 1963.
SMITH, VINCENT ARTHUR: *The Oxford history of India*, 3.ª ed., Osford, 1958.
SMITH, WILFRED CANTWELL: *Modern Islām in India*, Londres, 1946.
TITUS, MURRAY: *Islam in India and Pakistan*, Calcuta, 1959.
WILLIAMS, LAURENCE FREDERICK RUSHBROOK: *The state of Pakistan*, Londres, 1962.

4. CHINA Y ASIA SUDORIENTAL

China

BROOMHALL, MARSHALL: *Islam in China, a neglected problem*, Londres, 1910.
CORDIER, GEORGES: *Les musulmans du Yunnan*, Hanoi, 1927.
HARTMANN, MARTIN: *Zur Geschichte des Islam in China*, Leipzig, 1921.
MASON, ISAAC: *The Mohammedans of China*, Londres, 1922.
Moslems in China, al cuidado de la China Islamic Ass., Pekín, 1953.
The religious life of Chinese Moslems, al cuidado de la China Islamic Ass., Pekín, 1956.
WHITING, ALLEN SUESS y SHENG SHIH-TS' AI: *Sinkiang, pawn or pivot?*, East Lansing, Michigan, 1958.

Champa

MEILLON, G.: *Čam*, en: EI, nueva ed., vol. II, pp. 8 s. (con indicaciones bibliográficas posteriores).

Malasia

ATTAS, NAGUIB AL-: *Some aspects of ṣūfism, as understood and practised among the Malays*, Singapur, 1963.
FATIMI, S. Q.: *Islam comes to Malaysia*, Singapur, 1963.
ROFF, WILLIAM R.: *The origins of Malay nationalism*, New Haven, 1967.
RYAN, N. J.: *The making of modern Malaysia*, 3.ª ed. rev., Kuala Lumpur, 1967.
WINSTEDT, RICHARD OLAF: *A history of Malaya*, 3.ª ed. rev., Kuala Lumpur, 1968.

Indonesia

BENDA, HARRY JINDRICH: *The crescent and the rising sun; Indonesian Islam under the Japanese occupation, 1942-1945*, La Haya, 1958.
DAHM, BERNHARD, *Sukarnos Kampf um Indonesiens Unabhängigkeit*, Frankfurt a. M., Berlín, 1966.
GEERTZ, CLIFFORD: *The religion of Java*, Glencoe, Ill., 1960.
HUGHES, JOHN: *The end of Sukarno; a coup that misfired, a purge that ran wild*, Londres, 1968.
SIEGEL, JAMES T.: *The rope of God*, Berkeley, California, 1969.
VITTACHI, TARZIE: *The fall of Sukarno*, Londres, 1967.
VLEKKE, BERNHARD H. M.: *Nusantara; a history of Indonesia*, La Haya, 1959.

Las Filipinas

SALEEBY, NAJEEB MITRY: *Studies in Moro history, law and religion*, Manila, 1905.
— *The history of Sulu*, Manila, 1963.
WERNSTEDT, FREDERICK LAGE y JOSEPH EARLE SPENCER: *The Philippine island world*, Berkeley, California, 1967.

5. EL MUNDO ARABE ORIENTAL, DE EGIPTO AL IRAQ (INCLUIDO SUDAN)

ABDEL-MALEK, ANOUAR: *Egypte société militaire*, 1967.
— *Ideologie et renaissance nationale; l'Egypte moderne*, París, 1969.
BERQUE, JACQUES: *The Arabs; their history and future*, Londres, 1964.
— *L'Egypte; impérialisme et revolution*, París, 1967.
DANN, URIEL: *Iraq under Qassem*, Nueva York, 1969.
HANNA, SAMI A., y GEORGE H. GARDNER: *Arab socialism; a documentary survey*, Leiden, 1969.
HARIK, ILYA F.: *Politics and change in a traditional society: Lebanon, 1711-1845*, Nueva Jersey, 1968.
HILL, RICHARD LESLIE: *Egypt in the Sudan, 1820-1881*, Londres, 1959.
HITTI, PHILIP KHÛRI: *The Near East in history*, Nueva York, 1961.
— *Syria; a short history*, Nueva York, 1959.
HOLT, PETER M.: *Egypte and the Fertile Crescent, 1516-1922*, 2.ª ed., Itaca, Nueva York., 1967.
— *The Mahdist state in the Sudan, 1881-1898*, Oxford, 1958.
— *A modern history of the Sudan*, Londres, 1961.
HOPKINS, HARRY: *Egypt the crucible*, Londres, 1969.
HOURANI, ALBERT HABIB: *Arabic thought in the Liberal Age*, Londres, 1962.
— *Syria and Lebanon*, nueva ed., Beirut, 1968.

ISMAIL, ADEL: *Histoire du Liban du 17. siècle à nos jours*, Beirut, 1958 s.
KHADDURI, MAJID: *Independent Iraq, 1932-1958*, Londres, 1960.
— *Republican 'Iraq*, Londres, 1969.
KEDOURIE, ELIE: *The Chatham House version and other Middle-Eastern studies*, Londres, 1970.
LENCZOWSKI, GEORGE: *The Middle East in world affairs*, 3.ª ed., Itaca, Nueva York, 1962.
LONGRIGG, STEPHEN, H.: *Four centuries of modern Iraq*, nueva ed., Beirut, 1968.
— *Syria and Lebanon under French mandate*, Londres, 1958.
PHILBY, HARRY ST. JOHN: *Arabia*, Londres, 1930.
— *Arabia of the Wahhabis*, Londres, 1928.
Political and social change in modern Egypt, al cuidado de P. Holt, Londres, 1968.
SACHAR, HOWARD MORLEY: *The emergence of the Middle East*, Nueva York, 1969.
SALIBI, KAMAL SULEIMAN: *The modern history of Lebanon*, Londres, 1965.
SEALE, PATRICK: *The struggle for Syria*, Londres, 1961.
STEIN, LEONARD: *The Balfour Declaration*, Londres, 1961.
SYKES, CHRISTOPHER: *Cross roads to Israel*, Londres, 1965.
TIBAWI, ABDUL LATIF: *A modern history of Syria, including Lebanon and Palestine*, Londres, 1969.
VATIKIOTIS, PANAYIOTIS J.: *The modern history of Egypt*, Nueva York, 1969.
WINDER, RICHARD BAYLY: *Saudi Arabia in the 19. century*, Nueva York, 1966.
ZIADEH, NICOLA A.: *Syria and Lebanon*, Londres, 1957.

6. AFRICA SEPTENTRIONAL

Obras generales

Annuaire de l'Afrique du Nord, 1 ss., París, 1962 ss.
BARBOUR, NEVILL: *A survey of North West Africa (the Maghrib)*, 2.ª ed., Londres, 1962.
BEL, ALFRED: *La Religion musulmane en Berberie*, París, 1948.
BRIGNON, JEAN (et al.): *Histoire du Maroc*, París, 1967.
GALLAGHER, CHARLES: *The United States and North Africa*, Cambridge, Mass., 1963.
JULIEN, CHARLES-ANDRÉ: *Histoire de l'Afrique du Nord*, 2.ª ed., París, 1961.
LACOSTE, YVES (et al.): *L'Algérie, passé et présent*, París, 1960.
ROSSI, ETTORE: *Storia di Tripoli e della Tripolitania dalla conquista araba al 1911*, Roma, 1968.

Ḥafṣíes, Marīníes, 'Abdalwādíes, Waṭṭāsíes

BRUNSCHVIG, ROBERT: *La Berberie orientale sous les Hafsides*, vols. I y I, París, 1940-1947.
BRAUDEL, FERNAND: *La Méditerranée et le monde mediterranéen à l'époque de Philippe II*, 2.ª ed., vols. I y II, París, 1966 (trad. esp. F. C. E., México, 1953, 2 vols.).
FISHER, SIR GODFREY: *Barbary legend: war, trade and piracy in North Africa, 1415-1830*, Oxford, 1957.

GALISSOT, RENÉ y LUCETTE VALENSI: *Le Maghreb pre-colonial: mode de production archaique ou mode de production féodal?*, en «La Pensée», 142 (1968), pp. 57-93.
GEERTZ, CLIFFORD: *Islam observed: religious development in Morocco and Indonesia*, New Haven, Conn., 1968.
LE TOURNEAU, ROGER: *Fez in the age of the Marinides*, Norman, Oklahoma, 1961.
MANSOOR, MENAHEM: *North Africa*, en B. SPULER: *The Muslim World: A historical survey*, vol. III, Leiden, 1969.
VALENSI, LUCETTE: *Le Maghreb avant la prise d'Alger, 1790-1830*, París, 1969.

Magrib, 1830-1919

AGERON, CHARLES ROBERT: *Les Algériens musulmans et la France, 1871-1919*, vols. I y II, París, 1968.
BOURDIEU, PIERRE: *Sociologie de l'Algerie*, París, 1961.
CONFER, VINCENT: *France and Algeria: The problem of civil and political reform, 1870-1920*, Syracuse, Nueva York, 1966.
EMERIT, MARCEL: *L'Algérie à l'époque d'Abd-el-Kader*, París, 1951.
ESQUER, GABRIEL: *Histoire de l'Algérie, 1830-1960*, París, 1960.
EVANS-PRITCHARD, EDWARD E.: *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford, 1949.
GANIAGE, JEAN: *Les origines du Protectorat français en Tunisie, 1861-1881*, París, 1959.
GELLNER, ERNEST: *Saints of the Atlas*, Londres, 1969.
GILLEN, PIERRE: *L'Allemagne et le Maroc*, París, 1966.
JULIEN, CHARLES-ANDRÉ: *Histoire de l'Algérie contemporaine*, vol. I ss., París, 1964 ss.
MIEGE, JEAN-LOUIS: *Le Maroc et l'Europe, 1830-1894*, vols. I y IV, París, 1960-1963.
NOUSCHI, ANDRÉ: *Enquête sur le niveau de vie des populations rurales constantinoises de la conquête jusqu'en 1919*, París, 1961.

Nacionalismo, 1919-1951, 1954, 1956

AGERON, CHARLES ROBERT: *Histoire de l'Algérie contemporaine*, 3.ª ed., París, 1969.
AYACHE, ALAIN: *Marokko, Bilanz eines Kolonialunternehmens*, Berlín, 1959.
BERNARD, STEPHANE: *Le conflit franco-marocain, 1943-1956*, Bruselas, 1963.
BERQUE, JACQUES: *Le Maghreb entre deux guerres*, París, 1962.
FASI ALLAL AL-: *The independence movements in Arab North Africa*, Washington, 1954.
GALLISOT, RENÉ: *Le Patronat européen au Maroc*, Rabat, 1964.
HALSTEAD, JOHN P.: *Rebirth of a nation: the origins and rise of Moroccan nationalism, 1912-1944*, Cambridge, Mass., 1967.
JULIEN, CHARLES A.: *L'Afrique du Nord en marche*, París, 1952.
LACOUTURE, JEAN: *Cinq hommes et la France*, París, 1961.
LANDAU, ROM: *Moroccan drama, 1900-1955*, Londres, 1956.
MERAD, ALI: *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940*, La Haya, 1967.
REZETTE, ROBERT: *Les Parties politiques marocaines*, París, 1955.
MONTAGNE, ROBERT: *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc*, París, 1930.
STEWART, CHARLES F.: *The economy of Morocco, 1912-1962*, Cambridge, Mass., 1964.

Guerra de la independencia argelina, 1954-1962

BEHR, EDWARD: *The Algerian problem*, Londres, 1961.
BEYSSADE, PIERRE: *La guerre d'Algérie, 1954-1962*, París, 1968.
BOCCA, GEOFFREY: *The secret army*, Englewood Cliffs., N. J., 1960.
BROMBERGER, SERGE: *Les rebelles algériens*, París, 1958.
CAMUS, ALBERT: *Actuelles III: chronique algérienne, 1939-1958*, París, 1958.
COURRIERE, YVES: *La Guerre d'Algérie*, vols. I y III, París, 1968.
DUCHEMIN, JACQUES C.: *Histoire du F.L.N.*, París, 1962.
FANON, FRANTZ: *Los condenados de la tierra*, F.C.E., México, 1973 (4.ª reimpresión).
— *Por la revolución africana*, F.C.E., México, 1973 (2.ª reimpresión).
FAVROD, CHARLES-HENRI: *Le F.L.N. et l'Algérie*, París, 1962.
HUMBARACI, ARSLAN: *Algeria: A revolution that failed*, Londres, 1966.
KRAFT, JOSEPH: *The struggle for Algeria*, Nueva York, 1961.
MERLE, R.: *Ahmed Ben Bella*, París, 1965.
OPPERMANN, THOMAS: *Die algerische Frage*, Stuttgart, 1959.
QUANDT, WILLIAM B.: *Revolution and political leadership: Algeria, 1954-1968*, Cambridge, Mass., 1969.
ROY, JULES: *Schicksal Algerien*, Hamburgo, 1961.
YACEF, SAADI: *Souvenirs de la bataille d'Alger*, París, 1962.

La independencia

AMIN, SAMIR: *L'Economie du Maghreb*, vols. I y II, París, 1966.
ASHFORD, DOUGLAS E.: *Political change in Morocco*, Princeton, 1961.
CHALIAND, GÉRARD: *L'Algérie est-elle socialiste?*, París, 1964.
GORDON, DAVID C.: *The passing of French Algeria*, Londres, 1966.
KHADDURI, MAJID: *Modern Libya*, Baltimore, 1963.
LACOUTURE, JEAN: *Maroc à l'épreuve*, París, 1958.
LING, DWIGHT C.: *Tunisia: From protectorate to republic*, Bloomington, Ind., 1967.
MOORE, CLEMENT HENRY: *Tunisia since independence; the dynamics of one-party government*, Berkeley, 1965.
— *Politics in North Africa*, Boston, 1970.
OTTAWAY, DAVID y MARINA: *Algeria: The politics of a socialist revolution*, Berkeley y Los Angeles, 1970.
PLUM, WERNER: *Sozialer Wandel im Maghreb*, Hanover, 1967.
RUDEBECK, LARS: *Party and People: A study of political change in Tunisia*, Nueva York, 1969.
RUF, WERNER-KLAUS: *Der Burgibismus und die Auss enpolitik des unabhängigen Tunesien*, Bielefeld, 1969.
SAHLI, MOHAMED C.: *Décoloniser l'histoire*, París, 1965.
TIANO, ANDRÉ: *Le Maghreb entre les mythes, l'économie nord-africaine depuis l'indépendance*, París, 1967.
WATERBURY, JOHN: *The commander of the faithful: The Moroccan political elite - a study in segmented politics*, Londres, 1970.
WILLIAMS, PHILIP M.: *Wars, plots and scandals in post-war France*, Cambridge, 1970.
WRIGHT, JOHN: *Libya*, Londres, 1969.
ZARTMAN, I. WILLIAM: *Destiny of a dynasty: The search for institutions in Morocco's developing society*, Columbia, Carolina del Sur, 1964.

Indice de ilustraciones

Indice Alfabético



papel ediciones crema de fábrica de papel san juan, s.a.
impreso en litográfica ingramex, s.a.
centeno 162 - méxico 13, d.f.
tres mil ejemplares y sobrantes para reposición
17 de marzo de 1980

Esta **HISTORIA UNIVERSAL SIGLO XXI**, preparada y editada inicialmente por Fischer Verlag (Alemania), la publican simultaneamente Weidenfeld and Nicolson (Gran Bretaña), Feltrinelli (Italia), Bordas Éditeur (Francia), Dell Publishing Co. (EE. UU.). Sigue un nuevo concepto: exponer la totalidad de los acontecimientos del mundo, dar todo su valor a la historia de los países y pueblos de Asia, Africa y América.

Resalta la cultura y la economía como fuerzas que condicionan la historia.

Saca a la luz el despertar de la humanidad a su propia conciencia.

En la **HISTORIA UNIVERSAL SIGLO XXI** han contribuido ochenta destacados especialistas de todo el mundo. Consta de 34 volúmenes, cada uno de ellos independiente, y abarca desde la prehistoria hasta la actualidad.

